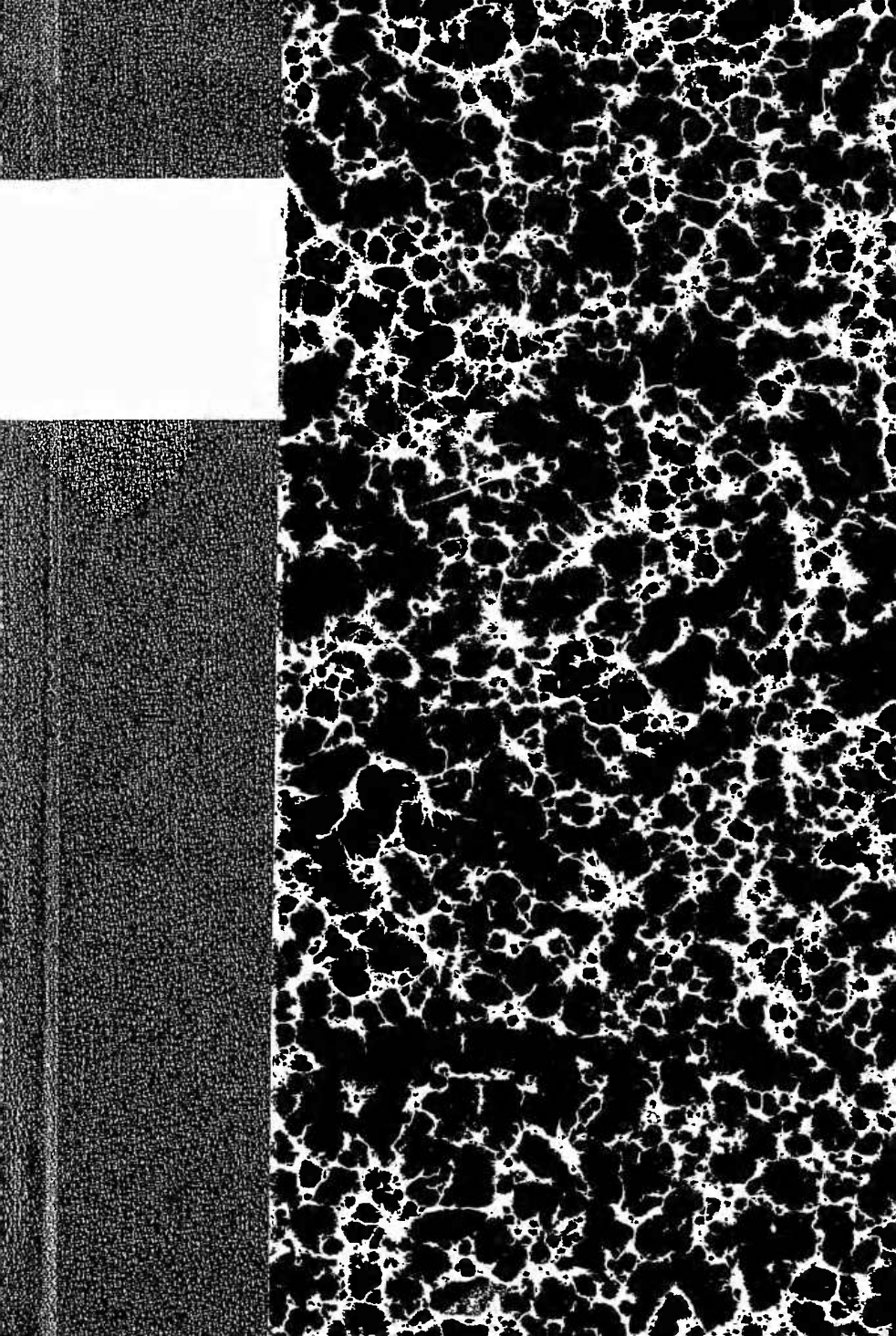




The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE
UNIVERSITY PUBLICATIONS



UNIVERSITÉ DE LAUSANNE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

RECUEIL DE TRAVAUX

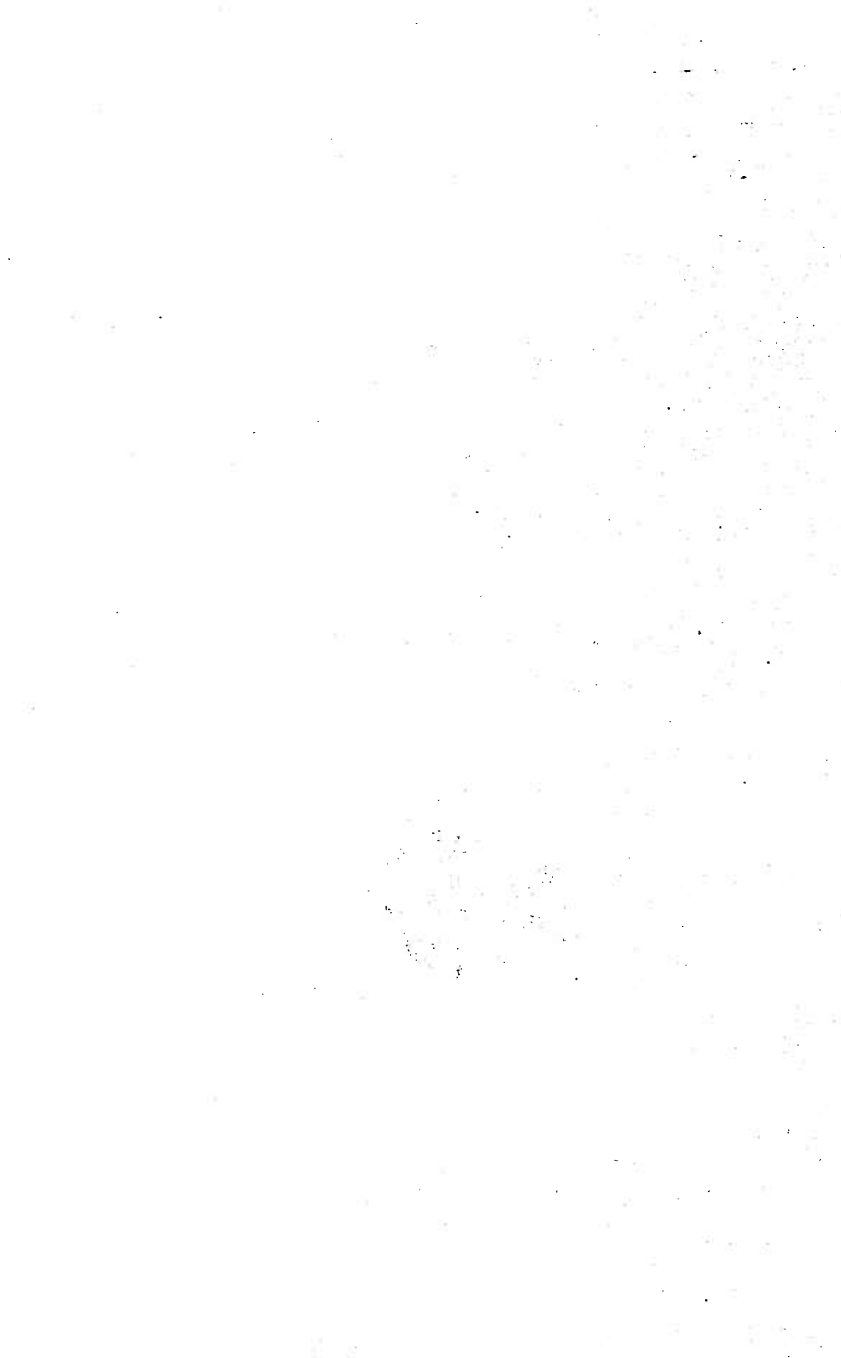
publiés à l'occasion du

QUATRIÈME CENTENAIRE
DE LA FONDATION
DE L'UNIVERSITÉ

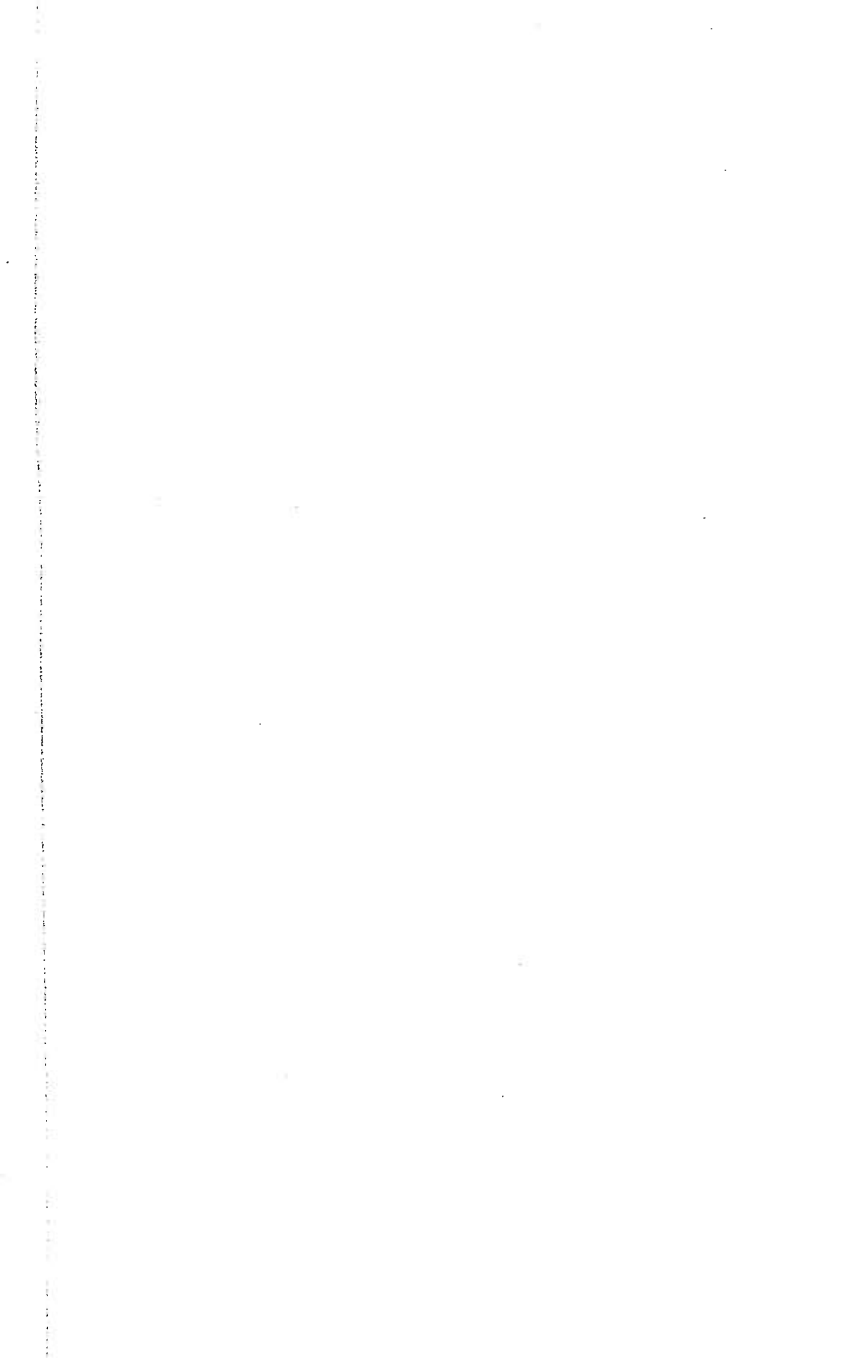
JUIN MCMXXXVII



F. ROUGE & C^{IE} S. A.
LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITÉ
LAUSANNE



**RECUEIL DE TRAVAUX
DE L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE**



UNIVERSITÉ DE LAUSANNE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

RECUEIL DE TRAVAUX

publiés à l'occasion du

QUATRIÈME CENTENAIRE
DE LA FONDATION
DE L'UNIVERSITÉ

JUIN MCMXXXVII



F. ROUGE & C^{IE} S. A.
LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITÉ
LAUSANNE

BT10

.L4



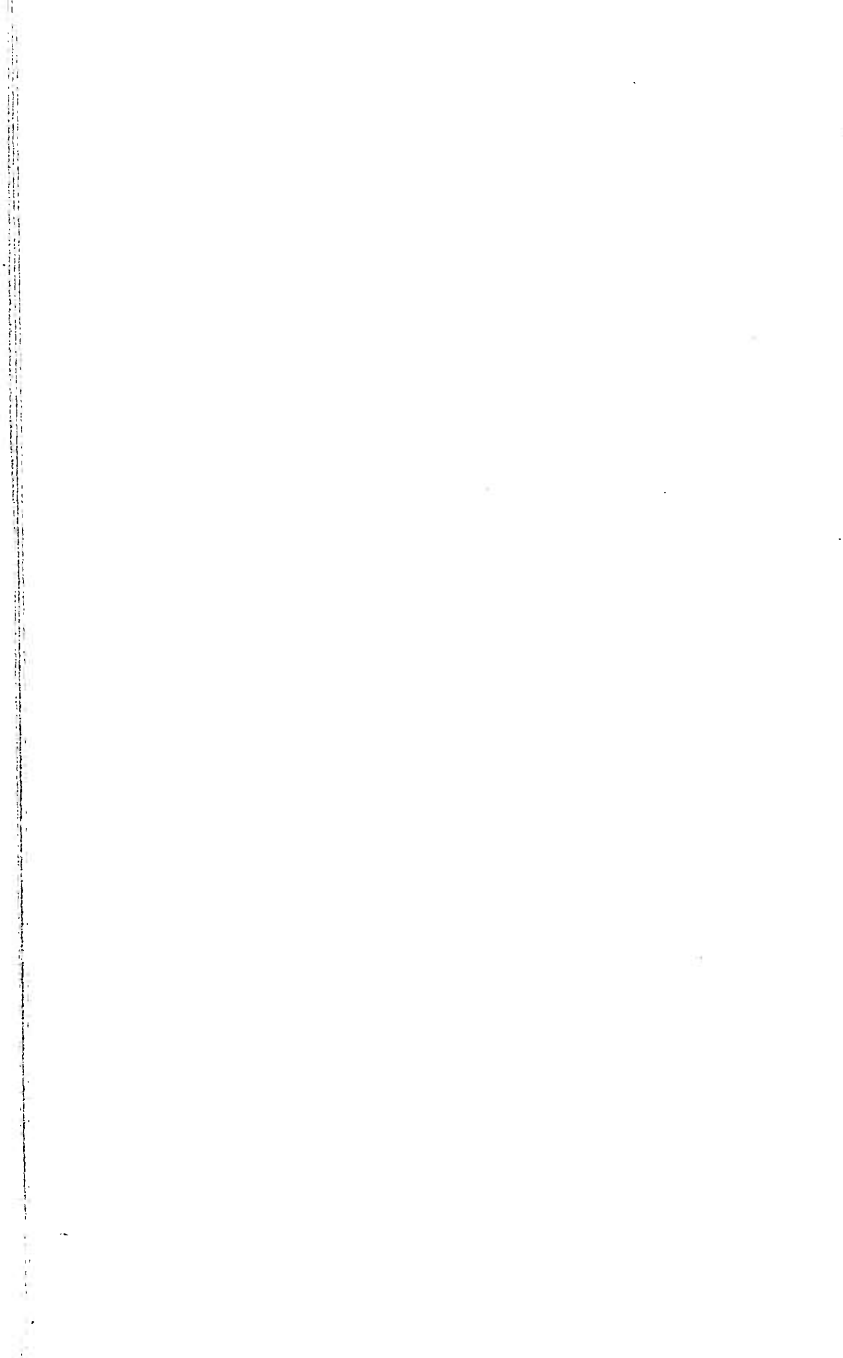
Exchange Univ. Pub.

1196007

TABLE DES MATIÈRES

HENRI MEYLAN	Claude Aubery: l'affaire des <i>Orationes</i>	9
GUSTAVE COLOMB	Un siècle de prédication protestante, d'Adolphe à Wilfred Monod . . .	85
LOUIS PERRIRAZ	La théologie de Karl Heim	125
EDMOND GRIN	La notion protestante des « œuvres » .	159

117956



CLAUDE AUBERY : L'AFFAIRE DES « ORATIONES »

par HENRI MEYLAN

Professeur de théologie historique.

Introduction.

Au mois d'août 1587, paraissait à Lausanne un petit livre sur l'épître aux Romains, écrit par un professeur de l'Académie. Fait en apparence anodin, mais qui en réalité était singulièrement grave ; cela voulait dire qu'après des mois de pourparlers entre l'auteur et la Compagnie des pasteurs de Genève, l'impression clandestine s'en était achevée malgré les ordres de MM. de Berne ; cela présageait pour l'avenir des discussions sans fin et des missives sans nombre échangées entre les théologiens de Genève, de Berne, de Bâle et même du Palatinat au sujet de cette malencontreuse publication, jusqu'au moment où un colloque général des députés des Eglises suisses, à Berne, réglerait enfin le débat.

Un petit dossier découvert, il y a quelques années, à la Bibliothèque nationale de Paris, dans les trésors de la Collection Dupuy, nous a mis sur la piste de cette affaire si mal connue jusqu'ici. D'autres dossiers enfouis, à Genève dans les papiers de Bèze et à Bâle dans ceux de Grynæus, ont bientôt donné une ampleur insoupçonnée à notre enquête. Ces textes, joints à des documents tirés des archives de Berne et de Lausanne, nous ont permis de suivre dans le détail les péripéties de cette pièce, dont on ne connaissait que le dernier acte. Et, du même coup, nous avons vu se dresser devant nous la figure énigmatique d'Aubery, qui avait déjà piqué la curiosité de tous ceux

qui se sont occupés de l'Académie de Lausanne, d'Abraham Ruchat à Henri Vuilleumier ⁽¹⁾.

Le cas d'Aubery est attachant et singulièrement difficile à

(1) C'est à dessein que je mets en tête le nom de RUCHAT. Deux lettres de lui (16 août et 25 novembre 1746), conservées dans la correspondance de Leu (Zentralbibliothek de Zurich, ms. L 497, p. 44 et 57), montrent qu'il est l'auteur de la notice d'Aubery dans le *Lexicon* de l'érudit zurichois. Ruchat, qui donne la liste presque complète des opuscules, renvoie pour l'affaire des *Orationes* à J.-J. HOTTINGER, *Helvetische Kirchengeschichte*, Zurich, 1707, t. III, p. 941 s. Dans ses *Centraldogmen* (1854), Alexandre SCHWEIZER a consacré quelques pages aux idées théologiques d'Aubery, à l'occasion de la controverse de Samuel Huber avec Musculus et Bèze. Mais il a renoncé, malheureusement, à analyser les *Orationes* sur l'épître aux Romains, dont il note en passant la caractéristique : « Scharfsinn und Eigenthümlichkeit » (t. I, p. 526). La *Nouvelle Biographie universelle*, t. III (1861), col. 571, et la *France protestante*, éd. BORDIER, t. I, col. 440 s., ont sur Aubery et ses ouvrages des notices précises, aussi exactes qu'il était possible. Par contre, GINDROZ, *Histoire de l'instruction publique dans le canton de Vaud*, 1853, p. 162, fourmille d'erreurs ; et même les ouvrages plus récents, basés sur les documents genevois, d'Eugène CHOISY, *L'Etat chrétien calviniste au temps de Théodore de Bèze*, Genève, 1903, p. 275, et de Léonard Chester JONES, *Simon Goulart*, Genève, 1917, p. 70, n'en sont pas exempts. Auguste BERNUS est le premier qui ait apporté des précisions sur le professorat d'Aubery à Lausanne, dans sa belle étude sur *Antoine de Chandieu, d'après son Journal autographe inédit*, (extrait du Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français, t. XXXVII, 1888). Il est le seul qui ait connu les lettres adressées à Zwinger. Et son exemplaire de la *France protestante* comporte une série de notes qui sont, hélas ! restées inédites. De son côté, Henri VUILLEUMIER avait amassé sur Aubery et sur la controverse albérienne, surtout dans sa seconde phase, celle de Lescaille, à partir de 1591, d'abondantes notes, dont il tira le meilleur parti dans son cours académique sur l'Histoire de l'Eglise vaudoise. On en trouvera la substance dans le second tome de sa grande *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud*, Lausanne, 1928, p. 134 ss. A l'aide de ces renseignements et de pièces tirées des volumes cotés « Kirchen und Akademie-Geschäfte » aux Archives cantonales vaudoises, complétées par quelques sondages dans les archives de Berne, William HEUBI put tracer un portrait vivant et neuf d'Aubery, de beaucoup le plus complet qu'on eût donné, dans son livre : *L'Académie de Lausanne à la fin du XVI^e siècle. Etudes sur quelques professeurs*, Lausanne, 1916, p. 9-81 et p. 291 s. Mais l'affaire de la publication des *Orationes* lui a presque entièrement échappé, faute d'avoir connu les dossiers de Genève et de Bâle.

Qu'il nous soit permis d'exprimer ici nos remerciements les meilleurs à tous ceux qui ont facilité notre enquête dans les bibliothèques et archives dont ils ont la garde : à Genève, M. Fernand Aubert, de la Bibliothèque publique et universitaire, qui a mis à ma disposition les copies des lettres de Bèze au Musée de la Réformation, M. Paul-Edm. Martin, archiviste d'Etat et le regretté professeur Auguste Gampert, archiviste de la Compagnie des pasteurs ; à Bâle, M. Carl Roth, de la Bibliothèque et M. A. Brückner, des Archives d'Etat ; à Berne M. E. Meyer, des Archives ; à Paris, M. Emile-A. van Moë, de la Bibliothèque Nationale, M. Charles Roth, élève de l'Ecole des Chartes, et M. le pasteur Charles Bost qui a bien voulu copier pour nous les notes d'Auguste Bernus, à la Bibliothèque du Protestantisme français.

résoudre : un humaniste formé à l'école de Genève, qui traduit les pièces alexandrines de Simmias ; un médecin féru d'Aristote et d'Hippocrate, qui se mêle de théologie et veut ramener dans la science sacrée ces raisonnements et ces termes techniques dont Luther avait si violemment dénoncé l'intrusion et le danger ; un Français au service de MM. de Berne, dans leur Académie de Lausanne, dont il fut l'ornement, qui finira, de guerre lasse, par demander son congé pour rentrer chez lui, et qui reviendra mourir dans le sein de cette Eglise romaine dont il avait si souvent dénoncé les injustes prétentions !

Si la destinée est étrange, le caractère de l'homme ne mérite pas moins de retenir l'attention. Ce n'était pas le premier venu que ce jeune savant dont Théodore Zwinger, le médecin de Bâle, fut le maître avant d'être l'ami ; et qui fut l'objet d'un attachement indéfectible de la part de ses collègues de Lausanne, les pasteurs Jean Bœuf et Jean Lemerle. Son intérêt pour les problèmes théologiques du temps, son zèle, fût-il intempestif, à servir l'Eglise, sa piété fervente se trahissent à chaque page de ses écrits. Mais on y trouve aussi ce besoin incoercible de parler, de faire connaître ses idées, cette *ἰδιογλωσσύνη* dont parlera Bèze, et la certitude non moins enracinée de convaincre ses interlocuteurs par des raisonnements irréfutables. A Bèze, qui le dissuadait de publier ses *Orationes*, il dira un jour : « Plutôt que de renoncer à les faire imprimer, j'irais jusqu'au fond de la Russie pour trouver un imprimeur » ⁽¹⁾. Tout l'homme est dans ce mot, ou du moins tout l'auteur.

On peut s'étonner qu'Aubery et son œuvre écrite n'aient pas encore eu leur historien. Souhaitons qu'il se trouve bientôt quelque théologien ou quelque philosophe de notre pays en quête d'un sujet de thèse, pour se vouer à cette étude. La tâche est ardue, certes, de s'atteler à un ouvrage tel que l'*Organon* et de pénétrer dans la façon de penser qui est celle

(1) Lettre de Bèze à Grynzus, 24 octobre 1587. Bibl. de Bâle, ms. Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 117.

d'Aubery ; mais celui qui s'astreindrait à cet effort n'aurait pas à le regretter.

L'affaire des *Orationes*, à laquelle nous nous bornons ici, n'est pas seulement un épisode de la vie d'Aubery. C'est plus qu'un événement local ou qu'une manifestation de la rivalité entre l'école de Genève et celle de Lausanne, comme le pensait ce bailli bernois, Michel Augsbourger, qui fit de son mieux pour protéger le philosophe compromis. Ces débats font époque dans l'évolution de la théologie réformée et dans l'histoire des Eglises suisses. Le colloque de Berne signifie, comme l'a noté très justement Henri Vuilleumier, le triomphe de la doctrine calviniste dans les Eglises de la Suisse ; mais il signifie aussi une réaction contre l'influence d'Aristote dans l'élaboration de la scolastique protestante ⁽¹⁾.

Aristote n'avait jamais perdu ses droits à la Faculté des Arts ; Mélanchthon avait contribué plus que personne à lui assurer sa place dans le programme des hautes écoles protestantes. Mais qu'en serait-il à la Faculté de théologie et quelle attitude les théologiens réformés prendraient-ils à l'égard de celui que Luther avait dénoncé, dès le début de la Réformation, avec la violence que l'on sait ? Aubery ne prétendait pas, il est vrai, lui asservir les paroles du Christ et des apôtres, comme on le lui a reproché. Celles-ci restent pour lui la norme absolue ; mais il entendait le venger des injures de Ramus et des ramistes et même le faire servir à des fins apologétiques. Il se proposait de mettre en forme rigoureuse les raisonnements passionnés de saint Paul ; il voulait transcrire en jargon d'école les termes bibliques de foi, de cœur, de vieil homme, de vertus chrétiennes. La résistance catégorique opposée à cette tentative par les théologiens de Suisse, qui dénoncèrent à l'envi les *καίνοφωνίαι* d'Aubery, prouve bien qu'ils ne voulaient pas de ce retour aux formes et aux termes aristotéliens

(1) Le livre classique de Paul ALTHAUS, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig, 1914, ne traite que des théologiens réformés allemands. Zanchi et Chandieu, pour ne parler que de ceux-là, mériteraient qu'on leur consacraît une étude. Je n'ai pas trouvé la moindre mention d'Aubery dans l'ouvrage d'Althaus.

et qu'ils entendaient parler de l'Écriture en théologiens, c'est-à-dire avec les mots de la Bible.

Cette affaire enfin est un exemple impressionnant de la vigilance avec laquelle les chefs responsables des Églises réformées, en Suisse aussi bien qu'à Genève, veillaient sur cette harmonie doctrinale, sur cette *ὁμολοία*, qu'on avait forgée non sans peine dans le *Consensus Tigurinus* de 1549 et dont la *Confession helvétique* de 1566, celle de Bullinger, restait l'authentique document. En regard de l'incalculable avantage que représentait cette harmonie, « la liberté » de l'école de Lausanne, dont se réclamait la Compagnie des professeurs et des ministres de cette ville, ne devait pas peser lourd dans les balances officielles ; et ce qui est étonnant dans cette histoire, ce n'est pas le résultat final du colloque de Berne, mais bien le respect témoigné à Aubery et aux Lausannois par ceux qui étaient leurs adversaires et qui seront leurs juges.

Il eût été intéressant de donner une analyse détaillée des *Orationes*, puis de tracer un chapitre d'histoire de la théologie réformée, en reprenant successivement la question de la méthode, celle des principes théologiques et les points essentiels de doctrine touchés par Aubery. Tel n'est pas ici notre propos. Nous avons préféré esquisser, à l'aide de documents inédits, l'enchaînement des faits qui se rattachent à la publication des *Orationes*.

* * *

Il nous suffira donc de rappeler quelques dates de la carrière de Claude Aubery. Champenois d'origine, né à Triaucourt ⁽¹⁾ vers 1545, il fit ses études à Genève ⁽²⁾, où il s'inscrivit en 1563 sur le livre du recteur ; puis à Paris, où il se lia d'amitié avec un jeune Vaudois, Jean Bœuf, qu'il retrouvera plus tard à Lausanne. Dès 1569, il fit la preuve de ses

(1) Triaucourt (Meuse), paroisse du diocèse de Châlons-sur-Marne, ce qui explique la note de Jacques LE DUCHAT (*Ducatiana*, I, p. 54). — (2) « In hac schola pene natum », dira Bèze dans sa lettre à Grynaeus, 18 septembre 1587. Bibl. de Bâle, ms. Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 113. Cf. LEFORT, *Le livre du recteur*, p. 9.

talents d'helléniste en publiant le texte avec traduction latine des petits poèmes de Simmias dans le recueil de Crespin ⁽¹⁾. Mais sa curiosité d'esprit devait l'entraîner plus loin encore. En 1570, passant à Bâle pour se rendre à Tubingue, il fit la connaissance de Johannes Lœwenklau, un des meilleurs orientalistes du temps ⁽²⁾. Il revint bientôt à Bâle pour y prendre ses grades en médecine (1574), sous la direction de Théodore Zwinger, qui devint pour lui un véritable ami. Il venait d'accepter l'offre de Zwinger qui lui donnait une place dans l'enseignement officiel, après avoir pratiqué quelque temps la médecine à Bar-le-Duc et en Champagne, quand au printemps 1576 l'Académie de Lausanne le désigna au choix de LL. EE. pour remplacer Blaise Marcuard, appelé à l'Ecole de Berne ⁽³⁾. Aubery connaissait Lausanne et Marcuard, chez qui il avait séjourné déjà en 1568 et 1569. Il accepta sans peine, semblait-il, cet appel fort honorable et commença dans l'été 1576 ses leçons sur Aristote, qui lui valurent bientôt l'estime de ses collègues et de ses auditeurs, en particulier de son compatriote, Antoine de Chandieu ⁽⁴⁾. Aubery a enseigné à Lausanne durant près de dix-sept ans ; il y eût, probablement, achevé sa carrière, sans les discussions interminables provoquées par les idées « albériennes » dans l'Eglise vaudoise, à Neuchâtel et à Bâle. Las de tant de suspensions, il se décida en 1593 à rentrer en France, où Henri IV désirait l'attacher à son service ⁽⁵⁾ ; il se fixa à Dijon ; c'est là qu'il est mort en avril 1596.

Une correspondance suivie avec Zwinger de Bâle ⁽⁶⁾, restée jusqu'ici inédite et quasi ignorée, permet de suivre le pro-

(1) *Vetustissimorum authorum Græcorum Georgica, Bucolica et Gnomica Pœmata quæ supersunt...* græce et latine ex editione Jo. Crispini. Genève, Vignon, 1569. — (2) Voir la préface à sa traduction latine du *De communicatione naturali* de Théodore Doucas Lascaris, Bâle, 1571, p. 6 et 7. — (3) Quelques détails dans une lettre à Zwinger, 15 septembre [1575], Bibl. de Bâle, ms. Fr. Gr. II 4, fol. 6 et dans la lettre de Nicolas Colladon à MM. de Berne, 8 mars 1576, Arch. cant. vaud., B^d I 1, p. 259. — (4) Cf. A. BERNUS, *Antoine de Chandieu*, p. 75 s. — (5) Ceci est établi sans conteste par la lettre d'Henri IV à M. de Sillery, 10 avril 1594, *Lettres missives*, t. VIII, p. 508. — (6) Une vingtaine de lettres, que j'espère publier un jour, se trouvent dans les riches collections de la Frey-Grynæus Stiftung, à la Bibliothèque de Bâle.

fesseur de Lausanne dans sa vie et dans ses travaux. Vie singulièrement occupée, car tout en faisant ses cours ès-arts il écrit et il publie ; avec son maître de Bâle il agite de vastes projets : rien moins que traduire Hippocrate et commenter Aristote ! Et, tout en cultivant la philosophie et la médecine antiques, il ne néglige pas la pratique de son art, où il se fera connaître par quelques cures fort réussies ⁽¹⁾.

C'est au milieu de cette activité de professeur et de praticien que les préoccupations théologiques vont le saisir et bientôt le dominer. En mars 1586, il accompagna Bèze et les théologiens suisses au colloque de Montbéliard, pour y défendre la doctrine réformée sur la sainte Cène, le baptême et la prédestination contre les attaques violentes d'Andreae, le professeur luthérien de Tübingue. Mais ce n'est pas de là que date le goût d'Aubery pour les problèmes théologiques. Son volumineux *Organon*, imprimé à Morges en 1584 par Jean Le Preux, en témoigne déjà. Plus encore que la dédicace à Henri III, roi de France et de Pologne, la préface est significative, dans laquelle Aubery oppose radicalement l'analytique, domaine du raisonnement nécessaire par les causes, à la dialectique, domaine du probable, où l'on discute *pro* et *contra*. Non seulement il reproche à ceux qui l'ont précédé, à Rodolphe Agricola et à ses sectateurs, de n'avoir pas su faire cette distinction fondamentale en étudiant les écrits d'Aristote, mais encore il exhorte les docteurs chrétiens à traiter *analytice* les problèmes théologiques ; il les engage à suivre l'exemple que leur donne un grand théologien de ses amis, en qui je crois reconnaître Chandieu ⁽²⁾.

(1) Je dois à la science de M. le Dr Eugène Olivier l'indication de quelques-uns de ces traitements, rapportés par Guillaume Fabri dans ses *Centuries*, IV, 30, p. 311 ; VI, 44, p. 553 ; VI, 99, p. 632 (*G. Fabricii Hildani Opera*, Francfort a. M. 1682). Je ne résiste pas à la tentation de citer le dernier : Un étudiant bernois à Lausanne, Gédéon Alder, ayant fait le pari d'avaler douze mouches cantharides, exposées dans la vitrine du pharmacien Claude Marion, s'en trouva gravement incommodé dans la nuit ; il ne fut tiré de peine que par les soins des très célèbres médecins Claude Aubery et Jacques Aubert. — (2) *Organon*, p. 14. Chandieu n'est pas nommé dans la préface, mais il ne peut s'agir que de lui. Il suffit de feuilleter les opuscules (*Locus... theologicæ et scolasticæ tractatus*) qu'il publie

Le contenu de l'*Organon* lui-même où Aubery, tenant le personnage du maître, expose tour à tour à son élève les catégories, les énoncés et les figures du syllogisme d'après les *Pre-miers* et les *Seconds Analytiques* d'Aristote, n'est pas moins intéressant. Constamment il allègue des passages tirés de la Bible, de saint Paul en particulier, qui font curieuse figure à côté des vieux exemples en usage dans l'école depuis des siècles. Enfin et surtout, — c'est ce qu'on n'a jamais relevé — l'auteur a inséré au milieu de son livre, entre la première partie consacrée aux *Analytiques* et la seconde aux *Topiques*, deux échantillons de cette méthode qu'il prônait tant ; il y a là deux *orationes apodicticæ*, traitant l'une de la foi chrétienne qui est la seule vraie religion, l'autre des principes théologiques ⁽¹⁾. Ces deux discours sont, à ma connaissance, les premiers de la série qui aboutit au traité sur l'épître aux Romains (*Orationes apodicticæ sex*), dans lequel ils sont d'ailleurs mentionnés ⁽²⁾.

Ces discours n'ont rien de rhétorique ; l'auteur entend y donner une démonstration nécessaire, « apodictique », de la vérité qu'il défend ; ils ont cependant été prononcés devant un public, peut-être à la cérémonie des promotions, par Aubery, qui était alors recteur de l'Académie ⁽³⁾. Celui-ci ne s'en tient d'ailleurs pas toujours à des sujets théologiques. A côté des opuscules sur l'immortalité de l'âme, sur la résurrection du corps, sur la charité, il compose une *oratio analytica* sur le tremblement de terre d'Yvorne (1585), où il touche à la doctrine de la Providence.

Mais ces publications de quelques pages ne pouvaient lui

chez le même Le Preux, à Morges, pour voir qu'il se réclame lui aussi du *τρόπος παιδείας*, de l'« *analytica disciplina* » et de l'*ἀποδείξις* (*De verbo Dei scripto*, 1584, p. 2, 5, 25). — (1) *Organon*, p. 331 à 366 : *Acroamaticæ sive apodicticæ tractationis exempla duo, nempe orationes apodicticæ duæ, una de fide christiana, quæ sola est vera religio, contra Athios, Ethnicos, Mahumedistas et omnes superstitiosos. Altera de principiis theologicis, quæ sunt anticipatæ notiones ex quibus omnis apodictica tractatio in theologia existit*. — (2) *De Fide catholica*, p. 11, 23. — (3) C'est le cas au moins du *De terræ motu oratio analytica*, publié en 1585 par Jean Le Preux. « Cum hodierno die nobis ex hoc loco dicendum esset more institutoque hujus Academiæ... » (p. 3).

suffire. Il avait déjà appliqué sa méthode aux écrits sacrés, en particulier aux épîtres de Paul, qui lui semblaient s'y prêter mieux que tous autres ⁽¹⁾. Il s'était attaqué à l'épître aux Romains. A plusieurs reprises, dans l'*Organon*, il renvoie le lecteur à ses Commentaires sur l'épître aux Romains; parfois même il en parle comme si c'était déjà chose faite ⁽²⁾. On serait tenté d'identifier ces *Commentaires* avec le *De Fide catholica*, mais il n'en est rien, car Aubery les citera dans ce dernier traité ⁽³⁾. Il faut donc admettre que cet ouvrage, dont on ne sait rien de plus, n'a jamais été publié et qu'il est resté dans les papiers d'Aubery. Mais ce philosophe féru de théologie ne pouvait s'en tenir là. Il devait bientôt se mettre en tête de composer et de publier une série de six *Orationes apodicticæ* sur l'épître aux Romains. Dans quelle mesure a-t-il utilisé pour cela son propre commentaire, c'est ce qu'il est impossible de déterminer. Il a dû travailler à cet ouvrage durant toute l'année 1586, peut-être dès 1585. Ce qui est sûr, c'est qu'en août 1586, il allait se mettre à rédiger la sixième et dernière de ses Oraisons *Pro fide catholica*, celle qui a pour titre *De Pace colenda cum christianis* ⁽⁴⁾.

Ce n'était pas seulement une méthode nouvelle qu'Aubery voulait faire connaître, afin de mieux souligner le caractère nécessaire, irréfutable des raisonnements de l'apôtre; c'était

(1) Sur la manière dont il abordait les problèmes théologiques dans ses leçons sur tel traité d'Aristote, voir sa lettre à Bèze du 16 août 1586. Bibl. Nat., coll. Dupuy, vol. 268, fol. 241 s. — (2) *Organon*, p. 13 : « Sed hæc fuse tractabimus in Commentariis nostris in eam ipsam epistolam ad Romanos ». P. 91 : « Horum modorum omnium exempla habes in epistola ad Romanos... quæ omnia copiose in nostris Commentariis exposuimus ». P. 251 : « Nam quot demonstrationes, tot etiam axiomata reperiuntur in accuratis tractationibus, ut in tractationibus theologicis Christi, Pauli et cæterorum apostolorum, quæ omnia in nostris Commentariis in Epistolas Pauli copiose et distincte demonstravimus ». P. 290 : « Sed de his fusiis in nostris Commentariis in epistolam ad Romanos ». —

(3) *Orationes*, p. 253 : « Quæ quidem antecedentia sunt non solum Analytica, verum etiam Apodictica : ut in Commentariis nostris in epistolam ad Romanos perspicue demonstravimus ». — (4) « J'espere faire paroistre combien je cheri et revere noz Eglises, en respondant aux calomnies de Philippus Nicolaus, sans le nommer toutes fois », écrit Aubery à Bèze, « ce que j'espere faire en la sixieme oraison PRO FIDE CATHOLICA contra Apostatas qui ab ea defecerunt. » Lettre du 16 août 1586, citée plus haut.

encore, pour le fond, une conception particulière de la justification par la foi ⁽¹⁾. Tandis que les théologiens du temps, luthériens et réformés, aux prises avec les docteurs catholiques, avaient souligné toujours davantage le caractère extérieur de la justice imputée par Dieu à l'homme pécheur, dans un acte tout juridique, sans lien organique avec la sanctification, Aubery estimait que justification et sanctification étaient une seule et même chose, qu'on peut distinguer pour plus de clarté, mais qu'on ne doit jamais séparer ; il soutenait que la justice du Christ imputée à l'homme devenait en réalité la justice de celui-ci. Cette théorie de la justification était liée dans la pensée d'Aubery à une conception réaliste de l'union du Christ et de ses membres, dont les conséquences s'étendaient jusqu'à la façon de concevoir la « *communicatio idiomatum* » en la personne du Christ, ou le mode de sa présence dans la sainte Cène.

Il suffira dès lors de feuilleter quelques pages des *Orationes* pour se rendre compte, et de la façon de procéder qui est celle d'Aubery et de ses idées maîtresses. Le titre : *De Fide catholica apostolica romana, contra apostatas omnes qui ab illa ipsa fide defecerunt*, qui parut insolite, appelle une remarque. C'est, à mon sens, une ruse de guerre pour dérouter les censeurs catholiques. Dès les premières pages de son traité Aubery s'en explique : cette foi romaine n'a rien de commun avec celle des cruels « sophistes » qui persécutent aujourd'hui la vérité et soufflent sur l'incendie allumé en France ; c'est la foi que l'apôtre Paul enseigna jadis aux Romains et dont se sont détournés ceux-là mêmes qui accusent les protestants d'être des apostats.

Puis il énonce la matière de ses discours : la justice de Dieu, par laquelle sont justifiés tous les hommes, fondement de la vraie religion, qu'il oppose à la justice humaine. Il en fera la démonstration dans la première des « oraisons », où il en élucide les causes : efficiente, formelle, instrumentale, maté-

(1) Voir sur ce point H. VUILLEUMIER, *ouvr. cité*, t. II, p. 135 ss.

rielle, finale ; après quoi il passera aux « justifiés », l'ὑποκειμένον γένοϋ, dont il étudie, dans les oraisons II, III et IV les trois dispositions (πάθη) les plus importantes : la béatitude (*Rom.* 4), la paix avec Dieu (*Rom.* 5, 6 et 7) et l'absolution parfaite opposée à la condamnation (*Rom.* 8). La V^e traitera du droit de succession légitime dans la formation de l'Eglise catholique (*Rom.* 9-11) ; la VI^e, enfin, de la vie chrétienne dans le présent siècle et de la paix à garder entre chrétiens, même avec les plus faibles (*Rom.* 12-15).

Le plan est vaste, on le voit ; et l'on pourrait s'attendre à trouver une véritable somme de la doctrine chrétienne rattachée, comme c'était le cas primitivement dans les *Loci Communes* de Mélanchton, aux grands textes de l'épître aux Romains. Il n'en est rien. Car Aubery suit ses propres voies et paraphrase saint Paul à sa façon. Qu'on en juge par ce passage : « De même que si quelqu'un acquiesce à la justice de Dieu et ne s'en écarte pas, celui-là nécessairement retient la foi catholique romaine, que l'apôtre enseigna aux Romains, et possède la paix avec Dieu,... de même aussi, par contre, celui qui s'écarte de la justice de Dieu et se tourne vers la justice des hommes qui n'est rien, celui-là doit nécessairement encourir la colère de Dieu... Par exemple, lorsqu'une fois les hommes se sont écartés de la justice de Dieu et se sont mis à placer leur espoir dans leurs mérites, dans la Vierge, dans les saints et dans l'invocation des saints après leur mort, ils ont été rendus vains dans leurs raisonnements, leur cœur a été enténébré ; tout en déclarant être les sages et les chefs de la religion chrétienne, ils ont été rendus stupides jusqu'à déclarer et statuer que l'essence même du pain dans l'Eucharistie ou Cène du Seigneur soit changée réellement en la substance même du corps du Christ, les seuls accidents du pain subsistant, et jusqu'à décréter le supplice du feu contre tous ceux qui auraient l'audace de nier leur dogme » (p. 9 et 10).

Un peu plus loin, pour faire la preuve que la colère de Dieu pèse sur tous les hommes sans exception, il ajoute aux Juifs et aux Grecs décrits par l'apôtre les sectateurs de Mahomet

ou Musulmans, et les païens d'Amérique (*Americani*). On n'y cherchera pas la théorie du bon sauvage ! Il vaut la peine d'en citer quelques extraits. « J'en viens à ces païens qui vécurent au temps de saint Paul, desquels nous sommes issus, à quoi il faut joindre les Américains, bien que ces derniers soient moins cultivés que ne le furent les premiers. Il faut démontrer par des arguments de toute évidence que tous sont injustes, à savoir qu'il n'y a pas en ceux-ci, pas plus qu'en ceux-là, une justice innée par nature sur laquelle on pût fonder la vraie religion. Car si les Anciens, tout raffinés et cultivés qu'ils fussent dans les lettres et les arts, n'ont eu nul fondement de la vraie religion, à savoir nulle justice naturelle en eux-mêmes, comment, je le demande, ces barbares et incultes Américains auraient-ils eu le fondement de la vraie religion ? Sans doute tous les païens, même barbares et incultes, ont cette force (*vis*) essentielle qui est la conscience, par laquelle ils seront accusés devant Dieu, comme il a été dit dans l'*Oratio apodictica* : *De principiis theologiæ*, mais un tel principe ne suffit pas à fonder chez les païens la vraie justice, la vraie piété, la vraie religion » (p. 15 et 16).

En recourant à ces arguments par ὅτι et διότι qu'il juge « très évidents », Aubery n'ignore pas l'objection qu'on lui fera souvent : parler de la sorte, c'est faire injure à la Bible, c'est assujettir les déclarations de Paul, apôtre de Jésus-Christ, à la norme des préceptes d'Aristote. Il s'en défend vigoureusement : ce sont, dit-il, les raisonnements (*ratiocinationes*) du Saint-Esprit qui attestent la vérité et la valeur des préceptes aristotéliens et qui leur rendent témoignage, au lieu que ce soit le contraire (p. 24, cf. p. 290) ⁽¹⁾.

Le second discours (*de beatitudine*) s'ouvre sur une affirmation qui n'est pas suspecte de philosophisme : au jour du jugement dernier, Aristote sera témoin contre lui-même, contre tous les païens, contre les Juifs, contre les Mohamédistes, contre les prétendus Catholiques, car il rendra témoignage de

(1) Cf. p. 331, la violente sortie contre ceux qui nient l'existence de démonstrations nécessaires en théologie.

la définition qu'il a donnée de la vertu (*Ethica ad Nicom.* VI) et de la béatitude, (*ibid.* I, 2, cf. X et VI, 13). L'une et l'autre définition ne peuvent s'entendre en effet que si l'on admet la chute originelle, pour rendre compte de cette impuissance naturelle (ἀδυναμία φυσική) à la vertu, et que si l'on croit à la rémission des péchés, à la régénération en Christ laquelle comporte la résurrection de la chair (p. 38 ss.).

L'œuvre entière, à la fois piquante et fastidieuse, se déroule sur ce plan, avec de perpétuels extraits d'Aristote et des syllogismes tirés des paroles de l'apôtre, avec des schémas et des figures, des diagrammes (cf. le tableau des causes, p. 286 s.), agrémentée parfois d'une strophe d'Horace et d'une citation de Pindare (p. 63). Les Pères aussi sont mis à contribution ; ainsi la très significative paraphrase du *De præscriptione* de Tertullien, mise dans la bouche de l'Eglise romaine contre Luther (p. 292), est suivie d'une page où Aubery reprend, pour le compte de la vraie foi, les arguments mêmes du docteur africain (p. 318 s.). En passant, il fait allusion aux débats du siècle, à Quintin et aux Libertins (p. 249 s.), à la controverse de Chandieu et de Torrès (p. 33), aux écrits de Claude Despence (p. 294 s.). Mais ce qui domine tout, c'est la polémique contre l'Eglise romaine, ses institutions, ses prétentions à la succession de saint Pierre. Aubery y revient sans cesse pour opposer à la « successio carnalis » des personnes et des lieux, la vraie succession des fidèles qui a pour cause la libre élection divine (p. 296 s.). Et il ne perd pas une occasion de revendiquer contre les prétendus catholiques (*catholici ὁμωσυμῶς nominati*) le vrai sens du mot catholique.

Loin d'être, comme on l'a dit une fois ⁽¹⁾, une tentative de compromis entre catholiques et protestants, l'ouvrage d'Aubery est au contraire un traité de polémique violente. Et si l'auteur s'élève contre l'erreur des théologiens protestants qui en viennent à séparer justification et sanctification, ce n'est point du tout chez lui le signe d'une tendance catholicisante ;

(1) W. HEUBI, *L'Académie de Lausanne*, p. 33.

c'est qu'il est convaincu que l'on s'écarte ainsi de la vraie doctrine de l'apôtre, qui est aussi celle de Luther. C'est bien à une réforme de la théologie réformée qu'Aubery veut amener ceux qui le liront !

Quelles seront les destinées de ce petit livre et, par contre-coup, celles de son auteur ? C'est ce que nous allons voir dans les pages qui suivent.

I. L'IMPRESSION DES « ORATIONES ».

1. *Pourparlers d'Aubery avec les pasteurs de Genève.*

Au début de février 1587, Aubery envoyait à Genève le manuscrit de ses *Discours*. Il comptait l'y faire publier, sans doute par les soins de Jean Le Preux qui était son imprimeur accoutumé. Les frères Le Preux, après avoir travaillé à Lausanne, de 1569 à 1579, puis à Morges, s'étaient fixés à Genève en 1585 ⁽¹⁾. Mais, avant de remettre le texte à l'imprimeur, il fallait obtenir la permission de la Compagnie des Pasteurs. Celle-ci chargea, le 6 février, Antoine de la Faye, le collègue de Bèze, d'examiner le livre de M. Aubery ⁽²⁾. Il ne se hâta pas de faire son rapport ; c'est en avril seulement que la Compagnie reprit la délibération sur ce sujet et l'appréciation du censeur ne fut point favorable : il jugeait impossible de laisser publier le livre tel quel. On avisa donc « qu'on recueilliroyt ce qu'on avoit trouvé à redire » à ce commentaire d'un nouveau genre sur l'épître aux Romains et qu'on prierait son auteur de « faire un tour à Genève pour en communiquer avec lui » ⁽³⁾. Bèze fut chargé d'écrire dans ce sens au professeur de Lausanne ⁽⁴⁾.

Celui-ci s'y prêta volontiers ; il ne demandait pas mieux que de venir exposer les idées qui lui tenaient si fort à cœur. L'en-

(1) Aug. BERNUS, *L'imprimerie à Lausanne et à Morges jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, Lausanne, 1904, p. 20 ss. — (2) Arch. du Consistoire de Genève, registre de la Compagnie des Pasteurs B, fol. 153^v (lundi 6 février 1587). — (3) *Ibid.*, fol. 154 (vendredi 21 avril). — (4) Cette lettre est perdue.

treten eut donc lieu dans la seconde quinzaine de mai. La Compagnie avait désigné à cet effet Bèze, de la Faye et Jacquemot. Ils discutèrent deux jours pleins avec Aubery, de façon serrée et amicale, mais sans parvenir à s'entendre avec lui ni à le détacher de ses propres idées. Tout en se persuadant de la sincérité de leur collègue et de son zèle à servir l'Eglise, les Genevois durent constater que le désaccord portait sur des points essentiels, tels que la relation de la justification par la foi avec la sanctification. Bèze jugea donc nécessaire d'exposer la doctrine orthodoxe sur ce point en une lettre qui fut remise à Aubery au moment de son départ ⁽¹⁾.

La lecture de ce mémoire et des critiques, d'ailleurs modérées, qu'il contenait à la fin ne semble pas avoir modifié les opinions du professeur de philosophie.

Loin de là. Rentré à Lausanne, il se remit, dit-il, à lire les épîtres des apôtres, en leur appliquant sa méthode favorite διὰ κύκλου, l'instrument critique « dont il est parlé dans les *Prémiers Analytiques* d'Aristote ». Ce qui eut pour effet de le confirmer dans l'idée qu'il était impossible d'interpréter autrement qu'il ne faisait le *fidem imputari in justitiam* des apôtres.

Il en conféra avec son ami, le pasteur Jean Bœuf. Tous deux jugèrent bon de s'expliquer par de longues lettres en français adressées à Bèze (13 et 14 juin 1587). En outre, Aubery rédigea une dissertation théologique sur l'exégèse de quelques passages pauliniens ⁽²⁾.

La lettre de Bœuf est particulièrement intéressante. Elle nous montre le pasteur de Lausanne complètement gagné aux idées albériennes sur la justification qu'il s'efforce de faire admettre. Il tient en effet qu'elles sont seules capables de fermer la bouche aux « papistes » dans les controverses. On a eu raison, sans doute, « d'insister fort sur la cause efficiente de notre justice et salut qui est en la seule grâce et miséricorde de Dieu,

(1) Lettre du 21 mai 1587, de la main d'un secrétaire, avec des corrections de Bèze lui-même, qui a signé. Bibl. de Genève, ms. 411, fol. 100-103. — (2) Ces pièces se trouvent dans le ms. de la Bibl. de Genève, 411, fol. 106-111 et fol. 95-98.

et non en nos œuvres ou mérites ». Mais il ne fallait pas pour autant « passer si aysément » sur la cause formelle de notre justice, savoir l'imputation de la justice du Christ, car ce sont causes concourantes et qui ne vont pas l'une sans l'autre. L'erreur des théologiens protestants, de Chemnitz en particulier dans son *Examen du Concile de Trente* ⁽¹⁾, c'est de laisser cette justice imputée en dehors du fidèle ; et, si l'on objecte à Chemnitz les difficultés philosophiques de cette position, de répondre qu'il n'en a cure, même s'il lui fallait tomber dans une absurdité philosophique ! « Quelle plus maigre réponse », remarque Bœuf, « et qui s'en contenteroit ? ou n'est-ce pas demeurer a gueule bée ? » Il faut voir qu'il y a là non une simple imputation juridique, mais une réalité intérieure, opérée et voulue par Dieu.

Quant à la terminologie des *Orationes* d'Aubery, Bœuf reconnaît bien qu'elle est insolite et difficile à comprendre. Mais il pense cependant qu'« il y a assés de moyen de proposer le tout familièrement et populairement ». Et voici comment : celui à qui l'imputation est faite de par Dieu, celui-là aussi de par Dieu est changé, tellement qu'au lieu que réellement et de fait il était injuste, il devient juste et il a en soi la semence de cette justice, réellement et de fait, bien que l'usage parfait ne soit pas en cette vie. Sans doute, encore, cette façon d'envisager le problème n'est-elle pas en usage ; mais on pourrait, semble-t-il, sans préjudice pour personne, « laisser couler et glisser doucement et peu à peu ceste façon, par laquelle on pourra encores mieulx fermer la bouche à nos adversaires ».

Il ne semble pas que Bèze ait répondu à ces missives. Il était pour lors tout occupé à répliquer aux pamphlets d'Andréæ, le luthérien de Tubingue. Bœuf se plaindra plus tard que trois de ses lettres au réformateur de Genève soient restées sans réponse.

(1) Le texte cité par Bœuf est à la p. 147 de l'édition de Francfort, 1585.

2. *Les Orationes imprimées à Lausanne, en dépit de la
Compagnie des Pasteurs de Genève.*

Cependant Aubery ne renonçait pas à se faire imprimer ⁽¹⁾. Repoussé à Genève, il s'adressa pour la publication des *Orationes* à un réfugié français fixé à Lausanne, Jean Chiquelle ⁽²⁾. Ce n'étaient pas les pasteurs de la ville qui s'y opposeraient !

Mais, quand on apprit la chose à Genève, ce fut bien une autre affaire. Le 24 juillet, la Compagnie dépêcha Simon Goulart, muni de lettres aux frères de Lausanne ⁽³⁾, « pour voir si on pourroit empescher l'impression du livre d'Auberius, jusqu'à ce que ledit livre eust esté veu par les ministres de Berne, Zurich, Basle et Schaffouze ».

La mission de Goulart était délicate : il ne fallait pas que les pasteurs vaudois eussent l'impression que ceux de Genève les voulaient régenter. « Nous vous prions », dit la missive, « de ne le prendre en mauvaise part, comme si nous nous voulions attribuer ou plus de science ou autorité quelconques, moins encores que nous soyons en quelque doubte de vostre droicte intention, ce qui ne nous est jamais venu ni ne viendra jamais en pensée, s'il plaist a Dieu qui a si estroictement conjoint ceux au labour desquels nous avons succédé et nous mesmes aussi en unité de foy et de cueurs ». Mais ils ne pouvaient garder le silence dans un temps déjà si troublé.

A supposer même qu'il n'y eût point de différence en la substance de la doctrine — « ce que toutesfois nous craignons qu'il ne se trouve » —, la différence de méthode et de langage suffirait à rendre inopportune la publication des discours d'Aubery. Il conviendrait donc d'en suspendre l'impression jusqu'à ce que le texte eût été communiqué aux autres Eglises de la Con-

(1) A fin mai 1587, Aubery annonçait à Joh. Jacob Grynæus, de Bâle, ses *Orationes* : « Has ubi typis expressæ fuerint, ad te mittere et de iis iudicium exquirere in animo habeo » (Bibl. de Bâle, Fr. Gr. II 1, fol. 116). — (2) A. BERNUS, *ouvr. cité*, p. 32 s. — (3) Reg. de la Comp. B, fol. 156. Une copie de la lettre, non datée, se trouve dans le ms. Genève 411, fol. 112.

fession Helvétique. « Le délai ne gastera rien, mais fortifiera vostre escrit, s'il est approuvé. S'il advenoit au contraire qu'estant imprimé et publié il fust contredit, qu'en adviendra-t-il que le contraire de ce que vous desirez? Vous avez à Basle », continue l'épître, « Monsieur Grynæus, grand personnage et, comme il se voit par ses escrits, fort exercé en la demonstrative et philosophique maniere d'enseigner. Vous avez Monsieur Zanchus et Monsieur Tussanus au Palatinat, tous deux bien versez en ceste méthode. Nous disons le mesme de nos chers freres de Berne et de Zurich. Que vous nuira il de leur communiquer vostre escrit, escrit et non imprimé, estant question du point fondamental tout aultrement traicté que de coustume et que ne porte la confession à laquelle toutes nos Eglises ont souscrit? »

Le 28 juillet, Goulart était de retour à Genève ; il apportait même une lettre écrite par Jehan Lemerle, au nom de toute la Compagnie lausannoise ⁽¹⁾. Ce n'était pas une réponse aussi nette qu'on l'avait espéré. Les frères de Lausanne avaient bien résolu de prier M. Aubery de surseoir à l'impression de son traité sur l'épître aux Romains, mais après avoir ouï ses raisons et par crainte de le voir s'en aller, ils avaient renoncé à le « presser plus oultre pour ce commencement ». C'est pourquoi ils demandaient à ceux de Genève d'attendre encore une quinzaine de jours, jusqu'à la résolution qui serait prise sur ce fait, « soit que du tout l'œuvre doibve estre supprimé, ou seulement surseoyé pour quelque temps, ou bien aussi qu'il doibve venir plus oultre en avant ».

Cependant Goulart avait obtenu d'Aubery la promesse qu'il viendrait à Genève, pour un nouveau colloque. On décida donc, à la Compagnie, d'attendre sa visite « pour communiquer derechef avec lui le plus amiablement que faire se pourroit » ⁽²⁾. Mais entre-temps l'impression du livre se poursuivait. Sans attendre le délai de quinze jours proposé par Jehan Lemerle, les Genevois tentèrent donc une nouvelle démarche.

(1) Lausanne, 26 juillet 1587. Bibl. de Genève, ms. 411, fol. 114. —

(2) Reg. de la Comp. B, fol. 156.

Le samedi 5 août, « d'autant qu'on n'entendoit point de nouvelles d'Auberius » ils décidèrent d'écrire derechef à leurs frères de Lausanne ⁽¹⁾.

« Nous eussions estimé », dirent-ils, « qu'avec la fraternité mutuelle et particuliere des Eglises de Lausanne et de Geneve, toutes deux restaurees de nostre temps par si grands personages, qui ont esté si bien unis tant qu'ils ont vescu, les raisons que nous vous avons escrites et mesmes mandees de bouche par un de nostre compagnie eussent eu assés de credit envers vous pour obtenir de vous la surseance de l'impression du traitté dont il s'agit, et pareillement d'impetrer de nostre frere Monsieur Aubery qu'il fust content d'en conferer devant que passer outre avec les Eglises dont nous avons signé la Confession et ou il n'y a faulte de grands personnages... » Ils revenaient donc à la charge pour obtenir ou que l'impression fût suspendue, ou qu'Aubery se prêtât à un colloque théologique. Et, pour mieux témoigner qu'ils n'agissaient qu'à bonne intention, les Genevois renonçaient d'emblée à participer à la conférence. D'ailleurs ils n'avaient jusque là soufflé mot de cette affaire à personne du dehors. Leur épître se terminait par une sorte de mise en demeure : « Nous accordant ce que dessus, nous recommanderons le tout à Dieu et en attendrons l'issue tout coyement ; sinon, ces presentes vous serviront de protestation que nous sommes entierement nets de tout le scandale que nous prevoyons ne pouvoir faillir d'advenir de ce traicté, s'il est ainsi publié. Et d'autant que nostre conscience ne peut porter de souffrir par plus longue connivence un si grand mal que nous craignons, nous vous prions au nom de Dieu ne trouver mauvais si nous donnons advertissement paisible et chrestien a nos tres chers freres de Berne de prendre en main ledict livre et d'examiner la doctrine qui y est contenue ».

Avant même que cet ultimatum fût parvenu à destination, les pasteurs de Genève recevaient une lettre de Lausanne,

(1) *Ibid.*, fol. 156^v. Une copie de cette lettre, datée par erreur du 4 août, se trouve dans le ms. de Genève, 411, fol. 116.

écrite le 6 août,⁽¹⁾ qui ne leur donnait point satisfaction. C'était encore Jean Lemerle qui avait tenu la plume. « Si par vos lettres » (allusion à la missive du 24 juillet) « nous n'eussions esté excitez, il ne nous fust pas seulement tombé en la pensée d'empescher l'impression d'aucuns escripts de nostre frere, M. Aubery, duquel tout ce qui a esté mis en lumière par cy devant a tousjours esté bien receu. » Mais, à la suite de ces missives, « nous avons esté mis en grande sollicitude... » ; depuis lors « nous nous sommes assemblez en corps tous les jours pour cognoistre plus particulièrement tout le contenu du traitté sur l'épistre aux Romains duquel il est question ». Cet examen n'avait point tourné à la confusion de l'auteur, « quoy faict, en bonne conscience et en la crainte de Dieu nous vous disons que, selon le peu de jugement que Dieu nous a donné, nous n'avons peu appercevoir les erreurs, lesquelz par aventure vous pretendez y estre contenuz. Ce qui faict que nous n'oserions ni ne voudrions estre le moyen d'aigrir en aucune façon nostre frere, ny moins luy donner occasion de chercher autre moyen d'impression ailleurs, quictant peut estre nostre Eschole et Eglise ». C'était là, semble-t-il, la grande crainte des Lausannois. Ils ajoutaient que, pour les obliger à retarder l'impression du livre, il eût fallu qu'on signifiât à son auteur de meilleures et plus fortes raisons. Quant au texte même de l'ouvrage, il avait été soigneusement revu ⁽²⁾. « Si en lisant et oyant nous avons apperceu chose qui fust picquante et aigre ou qui donnast quelque juste occasion aux adversaires de s'en servir contre aucuns des nostres, nous l'avons rayée et il le nous a volentiers permis, voire y avons faict adjouster quelques fois, pour les confondre en ce ou ilz eussent voulu prendre quelque occasion de triompher, tellement que nous

(1) Bibl. de Genève, ms. 411, fol. 118. — (2) Des remaniements apportés par Aubery au texte primitif des *Orationes*, nous avons au moins un exemple. L'explication jointe à sa lettre du 14 juin 1587, et dont le texte original, calligraphié par Aubery lui-même, nous est conservé dans le ms. de Genève, 411, fol. 95-98, a passé presque littéralement dans la seconde des *Orationes*, p. 79-92.

esperons qu'il n'y aura pas tant à craindre que peut estre vous eussiez pensé. »

Le jour même où ces lettres étaient lues à la Compagnie des Pasteurs à Genève, les frères de Lausanne, ayant reçu la mise en demeure du 5 août, y faisaient leur réponse ⁽¹⁾. La raison de leur retard, expliquent-ils, était que la peste venait d'éclater en ville, et précisément chez quelques-uns des pasteurs. Ils n'avaient donc pu s'assembler pour délibérer ; force avait été de communiquer par lettres entre eux et avec Aubery, « qui s'est un peu retiré de ceste ville ».

Apprenant que les théologiens de Genève allaient le dénoncer à Berne, Aubery avait fait savoir à ses collègues qu'il était d'accord de remettre toute l'impression entre les mains de Messieurs et qu'il irait lui-même leur présenter son livre, ainsi qu'aux spectables ministres et théologiens de leur ville et à tous autres qu'il leur plaira, « idoines et suffizans comme M. Zerkintes ⁽²⁾ etc. ». Il était prêt à se justifier devant eux ; il espérait montrer, comme il le dit, « qu'il ne cherche point en nous mesmes la cause formelle de nostre salut, comme les papistes, et qu'il ne veult aucunement deroger au benefice de Jesu Christ comme il y en a qui se le persuadent et qui luy veuillent faire accroire qu'il tient ceste doctrine ». Quant à retarder ou empêcher l'impression des *Orationes*, il n'y fallait plus penser. Comme le leur écrivait Aubery, « ceulx qui font imprimer le livre, qui sont desja povres, seroient destruitz et ne pourroient moins que de protester de leurs despens, si on leur ostoit d'entre les mains ce qu'ilz ont avec grandz fraiz encommencé et fort avancé ».

Les Lausannois terminaient leur missive en espérant qu'il n'en viendrait que « bonne issue ». Enfin, ils déclaraient à leur tour, solennellement, que tout ce qu'ils avaient fait jusqu'ici l'avait été « en toute charité et rondeur de conscience, sans tascher ni mesmes penser à violer l'ancienne amitié de ces deux Eglises voisines et nées en mesmes temps, Genève et Lau-

(1) Lettre du 9 août 1587. Bibl. de Genève, ms. 411, fol. 120-121. — (2) Zurkinden.

sanne », et moins encore pour entreprendre contre la Confession des Eglises en quelque sorte que ce fût.

Avant même que cette réponse eût pu parvenir à destination, la Compagnie de Genève avait décidé, le mercredi 9 août, « qu'on prépareroit tousjours des lettres pour advertir du tout et au plus tost les ministres de Berne et cependant qu'on attendroit jusqu'au jeudy suivant [c'est-à-dire au lendemain] pour voir ce que les freres de Lausanne respondroyent aux dernières lettres ». Deux jours plus tard, le 11 août, n'ayant encore rien reçu, ils faisaient rédiger la lettre, à laquelle on joindrait copie de toutes les procédures tenues en ceste affaire, « afin qu'ils sceussent tant mieux la simplicité en laquelle nous cheminions ». Et, comme le temps pressait, on décida que le messenger partirait incontinent après dîner. Il venait de partir quand arriva la lettre de Lausanne ; il fallut envoyer en toute diligence un autre messenger pour arrêter le premier et permettre ainsi à la Compagnie d'aviser ce qui serait à faire. Le samedi 12 août, les pasteurs s'assemblèrent donc chez M. de Bèze ; il fut décidé, en fin de compte, d'avertir tout de même les frères de Berne, comme on avait pensé le faire, en y ajoutant la réponse qu'avaient faite enfin les ministres de Lausanne. On écrirait également à ceux-ci ⁽¹⁾.

Cette dernière lettre, datée du 12 août, met le point final aux discussions et aux missives des semaines précédentes ⁽²⁾. Les Genevois tenaient, on le comprend, à ne point passer pour responsables de cette affaire : « Nous ne pensons point que la cause vienne de nous, car nous n'avons point cherché ce livre, mais il nous est venu veoir, et toute la procedure que nous y avons tenue vous peut faire cognoistre, comme nous estimons, à quoy nous avons pretendu et de quel esprit nous avons esté conduicts et sommes encores et serons tousjours, Dieu aydant. » L'auteur ayant été informé des « difficultés » qu'on trouvait dans son œuvre, on pouvait donc espérer qu'il en tiendrait compte et qu'il attendrait le résultat de la confé-

(1) Reg. de la Comp. B, fol. 156^v. — (2) Bibl. de Genève, ms. 411, fol. 124-125 (copie).

rence projetée, « devant que mettre le livre sous la presse, étant question de doutes de si grande conséquence et pour le moins d'une nouvelle et non accoustumée façon de traicter de ceste matiere ». Quant à la raison tirée des dépenses faites par l'imprimeur, on ne pouvait mettre l'intérêt de quelques particuliers « en contrepoids de l'intérêt public ». D'ailleurs, « si, d'aventure, il se trouve de ce livre ce que nous craignons, ceste perte ne se pourra éviter ».

Ce qu'on redoutait le plus à Genève, c'était la diffusion du traité d'Aubery, avant qu'il eût passé par la censure des théologiens suisses ; les foires d'automne étaient à la porte. « Si, par maniere de provision et devant la conference de Berne, qui ne se pourra peut estre terminer à temps pour la foire de Francfort, les livres estoyent envoyés par les marchans, ceste conference se feroit en vain puis après, et n'en sçauroit advenir qu'un très grand mal, dont nous serions très marris. » C'est pourquoi, tout en se déclarant très joyeux qu'Aubery eût accepté de s'expliquer à Berne, les pasteurs de Genève avaient décidé de mettre au courant de tout ce qui s'était passé les théologiens bernois ; ils transmettaient à leurs frères de Lausanne une copie de cette missive, pour bien témoigner que leur intention en ceci n'était « aucunement d'entrer en contestation ni maniere de faire indigne de nostre mutuelle fraternité ». Bien plus, les Genevois seraient heureux de voir que leurs craintes avaient été vaines. « Nous serons », disent-ils, « très joyeux de cognoistre ou que nous ne l'avons pas bien entendu ou que nous n'avons eu occasion de craindre qu'il en vinst quelque mal plustost que quelque profit aux Eglises ». C'est sur l'assurance de « cette droite affection » que prend fin la première phase du débat.

* * *

3. Mesures prises par MM. de Berne, à l'instigation des Genevois.

A Berne on ne savait rien, semble-t-il, des projets d'Aubery ni des missives échangées entre la Compagnie des pasteurs de Genève et celle de Lausanne. La lettre du 11 août 1587, rédigée par Jean-Baptiste Rotan (*Rotanus*) ⁽¹⁾, vint donner l'alarme aux membres du *Geistlicher Convent*, en leur révélant brusquement le nouveau sujet de controverse qui menaçait d'éclater. La missive latine des Genevois est avant tout un exposé clair et détaillé des faits : l'envoi du manuscrit d'Aubery à Genève, l'inspection du traité, le colloque « amical et paisible », le mémoire de Bèze, les lettres françaises de Bœuf et d'Aubery, la mission de Goulart à Lausanne et le projet de conférence à Berne. En terminant, les Genevois protestent de la droiture de leurs sentiments : en tout cela ils n'ont agi que pour le bien et la paix des Eglises ; c'est maintenant à ceux de Berne de régler toute cette affaire avec la prudence et l'équité qui les caractérisent.

A cette lettre était jointe une liste des points principaux où la doctrine des *Orationes* leur semblait en contradiction avec la Parole de Dieu et la Confession helvétique ⁽²⁾. Cette feuille, écrite de la main du pasteur Rotan, avec les renvois aux pages du manuscrit, est le premier réquisitoire écrit que nous ayons contre les idées hétérodoxes d'Aubery. Il vaut la peine de s'y arrêter un moment.

Le premier de ces quatorze points, qui est comme « le πρῶτον ψεῦδος de toute la dispute albértienne », c'est la définition de la justification et celle de la justice de Dieu et de la justice de Christ par laquelle sont justifiés tous les croyants devant le tribunal de Dieu, définitions qui sont étrangères aux Saintes Lettres.

(1) J.-B. Rota, de Padoue, pasteur et professeur à Genève dès 1575. Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 23 b n° 93, fol. 216 — (2) *Ibid.*, n° 92, fol. 215. Une copie de ces deux pièces se trouve dans le ms. de Genève, 411, fol. 122.

On reproche en outre à Aubery de supprimer l'imputation de la justice de Christ et de lui substituer la foi avec ses attributs : continence, patience et charité ; de faire de la foi une qualité de l'homme, qui devient une capacité surnaturelle à toute vertu, en attendant d'être dans l'autre monde un *habitus* parfait et achevé.

On lui fait grief encore d'une mauvaise définition du péché originel et de l'erreur très grave d'attribuer à tous les hommes une capacité naturelle aux vertus particulières.

Mais surtout on l'accuse de confondre la justification avec la sanctification et la régénération, dont il veut faire les *partes* οὐσιώδεις de la foi imputée à justice. En outre, sa façon de traiter de la personne du Christ et des deux natures contre le nestorianisme, sa conception de la κοινωμία ἰδιωμάτων en Christ, font qu'il tombe dans l'hérésie d'Eutychès et des Ubiquitaires, c'est-à-dire des Luthériens.

Mêmes réserves à faire en ce qui touche l'union non pas seulement mystique, mais essentielle selon lui, des fidèles et du Christ ; et la nouvelle trinité psychologique du καρτερικόν, de l'ἐγκρατητικόν et de l'ἀγαπητικόν dans la charité qu'il appelle lui-même un *spiritus trinus et unus*.

Erreurs encore sur le baptême qu'il semble juger indispensable, comme font les ubiquitaires et les papistes, sur le parallèle entre Abraham, père des croyants de l'Ancien Testament, et Pierre, chef des croyants et des pasteurs dans le Nouveau. Erreur enfin sur la succession établie dans l'Eglise, à partir de Pierre et de Paul, d'où il veut tirer une certaine primauté.

A ces quatorze points s'ajoute une réprobation globale du titre donné aux *Orationes* par Aubery, de ses néologismes innombrables, de son insolente ἐτεροδιδασκαλία, de ses contresens exégétiques et du mélange des débats philosophiques avec les débats théologiques, sans oublier le style obscur et embrouillé, comme si l'auteur avait voulu à dessein faire les ténèbres dans son ouvrage. Loin d'en retirer aucun fruit, l'Eglise ne pouvait y trouver que sujets de scandale.

Au vu de la lettre et du réquisitoire qui leur venait de Genève, les théologiens bernois se décidèrent à agir. Mais ils ne pouvaient rien sans l'appui du pouvoir civil. Ils exposèrent donc l'affaire au magistrat. Le lundi 14 août déjà, le Conseil, saisi de la chose, donna l'ordre au bailli de Lausanne de lui expédier le commentaire de M. Aubery sur l'épître aux Romains et d'interdire à l'imprimeur de continuer le travail sans l'aveu de Messieurs ⁽¹⁾.

Mais, cette fois, la vigilance bernoise fut mise en échec par les Lausannois, non sans la connivence du bailli, Michel Augsburger. Celui-ci, en effet, avait dû s'absenter ; il tarda quelque peu à exécuter l'ordre reçu, peut-être même laissa-t-il entendre aux principaux intéressés ce qui les menaçait. Ce qui est certain, c'est que ceux-ci firent diligence pour achever au plus tôt l'impression du petit livre. Quelques jours plus tard, les *Orationes apodicticæ sex de Fide Catholica, Apostolica, Romana*, sortaient des presses de Jean Chiquelle. Le 23 août, Aubery put en envoyer des exemplaires à ses amis de Bâle, à son maître Théodore Zwinger et à Basile Amerbach, ainsi qu'à Joh. Jacob Grynæus ⁽²⁾ ; il leur demandait instamment de lui écrire ce qu'ils en penseraient, sans d'ailleurs les informer des circonstances particulières dans lesquelles le traité avait vu le jour. Quand on procéda enfin à la saisie de l'ouvrage chez l'imprimeur, le plus gros était déjà parti pour l'Allemagne ; il en restait 75 exemplaires qui passèrent chez le bailli.

Mais le Conseil de Berne ne l'entendait pas ainsi. A peine informé qu'il avait été joué, il prit le 28 août des mesures d'urgence pour arrêter la diffusion des *Orationes* ⁽³⁾. Le meilleur moyen d'empêcher que des exemplaires fussent jetés sur le marché allemand, aux foires de septembre, c'était de barrer la route. Aussi l'ordre fut-il donné au banneret de Nidau d'aller, en compagnie du pasteur de la ville, ouvrir le tonneau de

(1) Arch. de Berne, Ratsmanual, 414, p. 78. — (2) Lettre à Zwinger, 23 août 1587. Bibl. de Bâle, ms. Fr. Gr. II 8, fol. 18. Lettre à Grynæus, 23 août 1588. Bibl. de Bâle, ms. G II 1, fol. 117. — (3) Arch. de Berne, Ratsmanual, 414, p. 106.

« l'imprimeur de Genève » — les livres voyageaient alors de la sorte — pour voir si les commentaires d'Aubery sur l'épître aux Romains s'y trouvaient ; en ce cas, il fallait les saisir et les faire parvenir à Messieurs. De plus, si le banneret pouvait mettre la main sur Le Preux lui-même, l'imprimeur que l'on croyait, à tort, responsable de toute l'affaire, il devait l'arrêter et l'envoyer à Berne. Quant au bailli de Lausanne, il aurait à faire savoir s'il avait négligé d'interdire l'impression selon l'ordre reçu ; les exemplaires restants seraient séquestrés. Enfin les prédicants de Lausanne recevraient une sévère remontrance : MM. de Berne, en effet, avaient grand déplaisir (*ein gross Missfallen*) de ce qu'ils eussent permis l'impression du petit livre sans l'aveu de l'autorité ; à l'avenir, ils auraient à s'en abstenir.

Le 1^{er} septembre 1587, nouvelles mesures ⁽¹⁾ ; Jean Le Preux, qui avait sans doute réussi à se disculper, recevait une mission de confiance, celle de faire saisir tous les exemplaires des *Orationes* qu'on pourrait atteindre à Bâle, Strasbourg ou Francfort. A cet effet, la chancellerie bernoise lui remit un mandat en bonne forme (*Gewaltbrief*) ⁽²⁾. Et, tandis qu'on pourchassait ainsi les *Orationes* dans les foires d'Allemagne, sans arriver d'ailleurs à les supprimer, on donnait ordre au bailli de Lausanne de faire comparaître à Berne les coupables, le D^r Aubery et son imprimeur, avec tous les livres qu'il avait publiés.

4. Explications des pasteurs de Lausanne et du bailli bernois.

Le bailli de Lausanne aussi bien que les pasteurs de la Compagnie étaient donc l'objet d'un blâme très net de MM. de Berne. Ils tinrent à justifier leur conduite. Nous possédons, par bonheur, les deux lettres écrites à Lausanne, le 30 août, à l'adresse de leurs très redoutés Seigneurs ⁽³⁾.

(1) Arch. de Berne, Ratsmanual 414, p. 114. — (2) Arch. de Berne, Teutsch Spruch Buch, EEE, p. 185. — (3) Arch. de Berne, Unnütze Papiere, vol. 83.

C'est encore Jehan Lemerle qui tient la plume au nom des ministres et professeurs de Lausanne. Il revendique expressément la liberté d'impression, car il y a là une coutume établie. « Nous ne nous sommes pas », dit-il, « voirement opposés à l'impression des Oraisons de M. Aubery et n'avons pas insté envers luy qu'elles fussent representees à Berne, pour ce que tant à luy que à autres doctes personnages en votre eschole de Lausanne par cy devant a esté tousjours permis d'imprimer ce qu'ilz pourroient avoir composé en théologie et humanité ». Bien plus, le dernier mandement de LL. EE. sur l'imprimerie n'exigeait l'examen préalable à Berne que pour les livres « qui concernent affaire d'Etat et politiques ». Les autres étaient remis à la Compagnie des ministres et professeurs de l'école de Lausanne.

Quant à l'avertissement des frères de Genève, il était venu alors que l'impression était déjà en train ; on avait néanmoins « visité » le livre par le menu avant qu'il s'achevât et l'on n'y avait point trouvé le mal qu'ils y voyaient, eux. On s'était donc gardé d'irriter M. Aubery, craignant, à l'importuner davantage, « de luy faire chercher et son mieulx et aultre moyen d'impression en quictant nostre Eschole et Eglise à laquelle il est très utile ». Si les Genevois voulaient aller plus loin dans leur zèle pour l'intérêt public, qu'ils le fissent selon les lumières qu'ils pouvaient avoir reçues. « Nous aimions mieulx », déclare le pasteur de Lausanne, « que l'opposition vint de leur costé envers vos Seigneuries que non pas du nostre, s'il en falloit venir la ».

Telle est la façon digne et fière dont les pasteurs et professeurs lausannois se justifiaient auprès de Leurs Excellences. Quant au bailli, sa situation pouvait sembler plus délicate, car il avait négligé l'ordre exprès, donné le 14 août, d'arrêter l'impression.

Michel Augsbourger s'en expliqua dans une longue missive, qui nous présente sous un jour nouveau — et moins édifiant — le débat entre Genève et Lausanne. S'il n'avait pu faire rapport à ses supérieurs plus tôt, c'est qu'il était absent

de chez lui, ayant dû se rendre à Genève pour l'affaire du seigneur de Châtillons ⁽¹⁾ ; après quoi il avait dû encore se déplacer pour une question de dîmes. Du moins, le stock des exemplaires restant chez l'imprimeur était maintenant au châ-teau, et défense était faite d'en tirer davantage sur les presses. Ayant ainsi justifié sa conduite, Michel Augsbourger prenait la défense des intéressés. « Le bon Aubery », dit-il, « et toute la compagnie des savants d'ici sont bien fâchés qu'on fasse tant de bruit autour de cette affaire, avant même d'avoir examiné ce que contient le petit livre, d'autant que nul d'entre eux n'a la pensée d'être suspect à Vos Excellences, et M. Aubery moins que personne, qui est la colonne et le fleuron (*Sull und Rosen*) de votre collège de Lausanne ». Aubery, continue-t-il, se sentait si peu coupable qu'il avait prié le bailli d'envoyer trois ou quatre exemplaires de ses *Orationes* à Berne pour être soumis aux théologiens et qu'il comptait se présenter la semaine suivante devant Messieurs, pour rendre raison de sa doctrine et de son nouvel ouvrage, dans l'espoir de satisfaire chacun. Quant à l'impression, le bailli rappelait à ses supérieurs qu'ils avaient donné à la Compagnie de Lausanne le droit de laisser imprimer tout ce qui concernait la doctrine et la Parole de Dieu, après l'avoir examiné en commun.

Enfin il mettait en garde MM. de Berne contre le danger d'agir à la légère, sur une simple lettre venue de Genève, contre un homme honorable et bien connu, qui se déciderait peut-être à quitter leur service. « Je puis vous assurer en toute vérité », disait-il, « que la majorité des prédicants de Genève et d'autres gens fort capables de cette ville sont d'accord avec M. Aubery en cette matière. Que Vos Excellences considèrent bien que c'est Dieu le Tout Puissant qui vous a envoyé cet homme pour la gloire et le succès de votre Université et collège de Lausanne ; c'est pour ceux de Genève une épine

(1) Il s'agit probablement du seigneur de Châtillon, chatelain d'Evian pour le duc de Savoie, qui devait jouer un rôle quelques mois plus tard dans la conjuration d'Isbrand Daux à Lausanne.

dans l'œil (*ein Tornn in ougen*) que de voir votre collègue pourvu d'hommes dont ils n'ont pas les pareils et qu'on ne trouverait pas en ce temps en Europe ! M. de Bèze lui-même l'a bien reconnu... Ce sont des gens », ajoutait-il, « qui se comportent comme si le Seigneur et son Esprit n'étaient pas ailleurs que dans leur ville, à Genève, et comme si les autres ne devaient apprendre que d'eux. Ils ne laissent imprimer que ce qui leur semble bon, sans en communiquer avec les autres Eglises réformées de langue allemande, qui pourtant sont bien aussi proches de Dieu que la leur ». Si l'on cédait aux Genevois sur ce point, il en irait du collège comme des galères ⁽¹⁾. On les laisserait régenter à leur volonté ce que l'on aurait édifié à grand peine et à grands frais.

Tel était l'avertissement donné par le bailli de Lausanne à ses supérieurs. Quelles raisons avait-il d'en vouloir si fort à ceux de Genève et de leur prêter, à certains d'entre eux du moins, de si noirs desseins ? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est qu'il voulait du bien à Aubery ; sa protection, comme celle de l'avoyer de Watteville, ne lui sera point inutile. En le défendant, il entendait défendre les intérêts, la cause même de l'école de Lausanne.

II. LES THÉOLOGIENS SUISSES AUX PRISES AVEC LES « ORATIONES ».

1. *Comparution d'Aubery devant le Conseil et discussion avec les ministres.*

Aubery s'était déclaré prêt à défendre son livre devant MM. de Berne et à en conférer avec leurs théologiens. L'ordre donné le 1^{er} septembre ne parlait pas de dispute théologique, mais seulement de la comparution d'Aubery et de son im-
 pri-

(1) Allusion mordante aux deux bateaux de guerre que Berne avait donné l'ordre de construire sur le Léman en 1583 et qu'on finit par abandonner à ceux de Genève, en raison des sommes énormes que cela avait coûté (cf. *Rev. hist. vaud.*, 1896, p. 161 s.). N'oublions pas qu'on venait d'inaugurer en avril 1587 à Lausanne les nouveaux bâtiments académiques. VUILLEUMIER, t. II, p. 102 s.

meur devant le Conseil. Le philosophe de Lausanne ne tarda pas à s'exécuter. Mais au lieu de Jean Chiquelle, dont il n'est plus question dès lors dans les documents, ce fut son collègue et ami, Jean Bœuf, qui l'accompagna, Bœuf en qui les ministres bernois voyaient, avec raison, le principal fauteur de la faction albérienne dans le clergé vaudois.

A Berne, Aubery et son ami Bœuf tombaient en pleine affaire Huber. On sait que le pasteur de Berthoud avait pris prétexte du colloque de Montbéliard dont les *Actes* venaient d'être publiés, pour attaquer de plus belle son vieil ennemi Abraham Musculus⁽¹⁾ en l'accusant d'avoir sacrifié la tradition bernoise à la doctrine calvinienne de la prédestination, définie par Bèze. La comparution de Huber devant le Consistoire, le 17 septembre, n'aboutit à rien.

Aubery et Bœuf se présentèrent donc devant le Conseil, pour y plaider leur cause; ils le firent en protestant de leur orthodoxie et de leur sincérité, répétant qu'ils étaient prêts à démontrer la conformité de leur doctrine avec la sainte Ecriture et à l'appuyer par de très forts arguments. Tout ce qu'ils demandaient, c'était qu'on leur en donnât l'occasion, sans les condamner sur un jugement précipité. Le Conseil fit droit à leur demande et décida qu'ils seraient entendus par les pasteurs; la discussion porterait sur l'ensemble de la matière controversée, après quoi un avis motivé serait transmis à LL. EE.

On prit donc rendez-vous et l'entretien eut lieu le mercredi 13 septembre⁽²⁾. Il y avait là les trois pasteurs de la ville: Abr. Musculus, Joh. Dick et Joh. Haller et le vieux professeur Christian Am Port. Le premier grief qu'ils firent à Aubery et à son collègue, c'était d'avoir publié les *Orationes* de façon si hâtive et si prématurée, pour ne pas dire si mal à propos. Cela ne pouvait que scandaliser les faibles et offrir aux adversaires, dont on connaissait l'impudence, matière et occasion de calomnier. Les auteurs répondirent en peu de

(1) Sur les raisons personnelles de cette inimitié, cf. BÄHLER, *Berner Taschenbuch*, 1921, p. 108 s. — (2) Arch. de Berne, Ratsmanual, vol. 414, p. 136.

mots, mettant en avant la liberté de l'école de Lausanne ⁽¹⁾, sans donner de détails sur le reste. Puis on aborda la question de fond, mais après trois heures de discussion les interlocuteurs se séparèrent sans avoir rien gagné. Les Lausannois s'en tenaient obstinément à leur opinion et s'efforçaient de la justifier, non seulement par des textes de l'Écriture et des Pères, mais encore par des citations de Luther et de théologiens réformés. Ils allaient jusqu'à dire, affirmeront les Bernois, que sans aucun doute « nous nous rangerions à leur opinion, quand nous aurions mieux lu, compris et médité tout cela ».

Ceux-ci, on le croit sans peine, n'étaient point de cet avis. Dans le rapport qu'ils firent au Conseil, le lendemain, ils déclarèrent ne pouvoir en aucune façon s'entendre avec les Lausannois sur le fond des *Orationes*. Il s'agissait en effet du point essentiel de la foi réformée (*de ipso summo religionis nostræ articulo*), de la vraie justification de l'homme devant Dieu par la foi en Christ. Il n'y avait, selon eux, aucun espoir de s'accorder, tant qu'Aubery et les siens persisteraient dans leur manière de voir. C'était bien un nouveau dogme qu'ils produisaient, et qui n'était jugé conforme ni à l'Écriture sainte ni à la Confession helvétique. On ne pouvait espérer, après la discussion de la veille, que les novateurs acquiesceraient plus facilement au jugement des théologiens de Berne qu'à celui des frères de Genève. Cependant les ministres de Berne ne se risquaient pas à condamner l'opinion d'Aubery ⁽²⁾ ; peut-être ne se sentaient-ils pas de taille à le faire. Ils demandaient plutôt au Sénat l'autorisation d'en conférer avec les théologiens de Bâle, avec ceux des autres Eglises de Suisse et même avec ceux de l'Université de Heidelberg, en leur envoyant quelques exemplaires des *Orationes*, pour avoir leur sentiment sur la

(1) « Nescio quam scholæ Lausannensis libertatem prætendentes », dit la lettre des théologiens bernois à Bâle — on ne voulait rien savoir à Berne de cette « liberté » que revendiquaient les professeurs de Lausanne. — (2) Ceci ressort du texte du Ratsmanual : « mit vermeldung das sy siner meinung nit zustimmen mögind, darneben aber sich nit vermässen dieselb ze condampnieren ». Dans leur lettre à Bâle, les théologiens bernois passent discrètement là-dessus.

question. Après quoi ils en réfèreraient à l'autorité civile. Ils demandaient en outre que le Conseil empêchât Aubery de répandre plus loin les exemplaires qu'il avait encore en mains ⁽¹⁾, et qu'à l'avenir on lui défendît de rien publier sur l'Écriture sainte.

Le Conseil entra dans les vues de ses théologiens ; non seulement il donna la permission, mais il ordonna même que l'on consultât les Eglises du dehors ; et, chose nouvelle, il interdit absolument aux Lausannois d'éditer aucun livre sans qu'il eût été soumis préalablement à Berne. Le bailli de Lausanne fut chargé de veiller à ce qu'Aubery gardât pour lui ses écrits théologiques ⁽²⁾.

Le 15 septembre, Bœuf et Aubery faisaient savoir au Conseil qu'ils acceptaient la décision prise la veille ; ils offraient même de fournir un extrait substantiel du petit livre en français ⁽³⁾. Ils n'avaient pas lieu, en somme, d'être trop mécontents du résultat de leur voyage à Berne. Au lieu d'être traités en suspects et d'être condamnés sans avoir été entendus, ils avaient pu s'expliquer devant le *Convent* bernois et ils avaient défendu leurs positions sans céder un pouce de terrain. Ils l'avaient fait avec cette robuste assurance que rien ne pouvait ébranler, dans le sentiment qu'ils opéraient une réforme urgente dans la dogmatique réformée en revenant à la vraie doctrine de la justification, celle des Pères et celle de Luther. Bœuf n'avait-il pas écrit naguère à Bèze : « Il nous faut peu à peu désapprendre ce que nous avons appris et enseigné jusqu'ici ». D'ailleurs ils ne se croyaient pas seuls à penser ainsi ; devant MM. de Berne, ils avaient osé affirmer que plusieurs des pasteurs de Genève, voire des principaux, étaient dans les mêmes idées et que seule l'autorité de Bèze leur faisait obstacle.

(1) Malgré les mesures prises pour confisquer le stock des *Orationes*, celles-ci furent assez répandues. En 1591, on en découvrit un plein tonneau chez le beau-père d'Aubery, le pasteur Cyprien Isnard, à Boudry. — (2) Arch. de Berne, Ratsmanual, 414, p. 136. — (3) *Ibid.*, p. 137. Nous ne savons s'ils le firent ; en tout cas les dossiers de Berne, Bâle et Genève ne contiennent pas trace de ces extraits français.

2. *Embarras de la Compagnie des Pasteurs de Genève.*

Cette allégation d'Aubery était grave ; on ne pouvait en rester là. Avant même que les lettres officielles aux Eglises réformées eussent été écrites pour les informer du cas d'Aubery, Musculus communiqua à Bèze les décisions prises par le Conseil et lui demanda ce qu'il y avait de vrai dans les assertions des Lausannois.

La réponse de Bèze à Musculus ⁽¹⁾ jette quelque lumière là-dessus. « Les Lausannois », dit-il « ont fait une injure insigne à Rotan et à Goulart ». Ceux-ci avaient donc été désignés à Berne comme étant acquis aux idées albériennes. D'une lettre à Grynæus (4 octobre) on peut conclure que Bèze avait été fort inquiet ⁽²⁾. « Ce n'est pas la faute des frères de Lausanne », écrit-il, « si nous avons évité la scission. Mais Dieu l'a empêchée et l'empêchera encore, je l'espère. ». La Compagnie prit la chose au grand sérieux. Dans la séance du 29 septembre, on décida de faire un écrit où l'on traiterait de la justification. Tous, pasteurs de la campagne, pasteurs de la ville et professeurs seraient astreints à signer cette pièce, comme étant l'expression de la foi des ministres de Genève. Après quoi cet écrit serait envoyé à Berne pour témoigner de l'union de la Compagnie et dissiper toute calomnie à cet égard. De même on écrirait à la Classe de Lausanne « afin qu'elle ne nous eust en autre estime qu'elle ne doit » ⁽³⁾.

(1) Bèze à Musculus, 30 septembre 1587. Bibl. de Zofingue, ms. P 14, vol. II, n° 95. — (2) Voici le texte où Bèze fait allusion à la « faction » albérienne : « Optas ne pertractis in suam sententiam pastoribus, ducem sese factionis præbeat. At istud iam antea fuit ab ipso provisum, ac etiam confectum. Iam enim Lausanenses fratres ad se pertraxit et nobiscum nominatim etiam commisit. Immo per illos non stetit quominus iam scissi inter nos hic simus : quod tamen Deus adhuc prohibuit, et ut spero prohibebit ». Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 114. — (3) Reg. de la Comp. B, fol. 158 : « Le vendredi 29 septembre, M. de Bèze representa en la Compagnie des lettres qu'il avoit receues de M. Musculus par lesquelles il faisoit entendre que M. Auborius et Bœuf avoyent déclaré devant Messieurs de Berne qu'il y en avoit en notre Compagnie voire des principaux qui approuvoyent le livre d'Auborius et la doc-

Quelques jours plus tard, le texte de ces lettres et des articles sur le point de la justification était rédigé ; mais — ce qui montre bien qu'il y avait de l'opposition — les pasteurs décidèrent d'attendre : « Le tout ayant esté examiné encore de plus près, la Compagnie trouva bon qu'on attendist lettres des freres de Berne, devant que de leur escrire ni à ceux de Lausanne, et devant aussi que soussigner ce que la Compagnie croit touchant le point de la justification ». On laissait à Bèze le soin de répondre, en particulier et non officiellement, à Musculus et de l'avertir, entre autres, « que toute notre Compagnie estoit bien unie en doctrine par la grace de Dieu ». Le 3 octobre, la lettre de Bèze à Musculus ayant été lue, elle fut trouvée bien faite ⁽¹⁾.

Le 14 octobre, nouvelle lettre de Musculus. Cette fois encore, la Compagnie décida d'attendre pour agir que les ministres de Berne eussent reçu l'avis des autres Eglises de Suisse touchant le livre d'Aubery ⁽²⁾. Quant au projet bernois d'une conférence générale des pasteurs de la Suisse, la Compagnie en avait pris acte et « trouvé bon que M. de Besze s'y employast de tout son pouvoir ».

Mais Bèze lui-même était excédé de cette affaire qui durait depuis des mois et qui lui semblait aller de mal en pis. Ce n'était pas seulement l'obstination d'Aubery qui le fâchait, c'était encore la mansuétude des autorités bernoises à l'égard

trine d'iceluy. Qui fust cause qu'on advisa de faire un escrit auquel on comprendroit le point de justification conforme a la confession qui avoit été suivie jusqu'alors. Et fut dit que tous signeroyent un tel escrit tant les freres des champs que ceux de la ville avec les professeurs. Et qu'on feroit declaration que c'est ce que nous avons creu et croyons encor, esperants que le Seigneur nous feroit la grace de le croire jusqu'à la fin sinon qu'on nous montrast par la parole de Dieu que nous sommes en erreur. Et que cet escrit seroit mandé à Berne pour tesmoigner nostre union. Et qu'on feroit entendre qu'on faisoit tort a ceux de nostre compagnie de les charger qu'ils fussent de l'advis d'Auberius. Et que mesmes on escriroit a la classe de Lausanne afin qu'elle ne nous eust en autre estime qu'elle ne doit et que pour ce regard elle ne fit aucun préjudice. Et d'autant que M. Musculus faisoit mention aux susdites lettres de trouver un moyen que les pasteurs des Eglises de Suisse s'entremissent pour generale conference et principalement pour le fait d'Auberius, on trouva bon que M. de Beze s'y employast de tout son pouvoir ». — (1) Reg. de la Comp. B, fol. 158^r. — (2) *Ibid.*, fol. 159.

du professeur de Lausanne et de ses partisans. « In ipso limine hujus causæ vereor ne a magistratu Bernensi gravissime sit peccatum », confie-t-il à Grynæus dans sa lettre du 11 octobre ⁽¹⁾. Il eût fallu, à son sens, obtenir d'Aubery, bon gré mal gré, qu'il livrât sur le champ tous les exemplaires restants des *Orationes* et, de plus, les autres écrits théologiques dont il était fait mention dans celles-ci. En second lieu, exiger de lui qu'il se soumît au jugement des Eglises de la Confession helvétique. Pour avoir négligé de prendre ces deux mesures, on devait s'attendre au pire.

3. Consultations théologiques.

Tandis que l'on s'inquiétait ainsi à Genève, les ministres et professeurs de Berne adressaient à leurs collègues de Bâle, de Zurich, de Schaffhouse et de Heidelberg des missives officielles pour leur soumettre le cas d'Aubery et recevoir leur avis sur son livre.

Le 1^{er} octobre, le professeur Christian Am Port, au nom de tout le collège des ministres de l'Eglise bernoise, écrivit aux pasteurs et docteurs de l'Eglise et de l'Université de Bâle ⁽²⁾. Cette longue lettre latine, à laquelle nous avons déjà emprunté beaucoup de détails, est avant tout un exposé des faits. De dissertation théologique il n'y a pas trace. Pas davantage de liste des points controversés, comme celle qu'avaient dressée les Genevois et dont, au reste, copie était jointe. La consultation théologique, c'était aux Bâlois de la donner ; consultation, et non pas arrêt, car l'affaire restait pendante devant le Conseil de Berne. Mais on ne les suppliait pas moins de bien vouloir se prononcer dans le débat, sans nulle considération de personne, car il s'agissait de la gloire de Dieu à défendre, au moment où « certains, méprisant les avertissements des bons,

(1) Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 116. — (2) Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 22 b, fol. 55 s.

ne craignent pas de susciter dans l'Eglise, pour leur seule ambition, un si dangereux différend ». Les Bernois ne pouvaient ignorer qu'Aubery était connu et apprécié à Bâle, où il avait pris son doctorat en médecine, qu'il y avait des amis et des correspondants ; lui-même avait déclaré qu'il avait fait parvenir là-bas des exemplaires de ses *Orationes*.

C'était donc à Bâle maintenant que rebondissait la controverse albérienne. On n'était pas sans y savoir quelque chose de ces débats. Les lettres répétées de Bèze à Grynæus avaient donné l'alarme ⁽¹⁾. Le 18 septembre déjà, dans une longue épître où l'âge fait trembler sa main, le patriarche de l'Eglise de Genève avait mis en garde l'antistès bâlois contre les *καίνοφωβία* et les idées hétérodoxes du philosophe de Lausanne ; il avait exhalé librement sa peine et son chagrin de voir l'un des plus anciens élèves de l'école de Genève, l'un de ceux qu'il avait toujours aimés, se rebeller ainsi contre la vraie doctrine et jeter entre les pasteurs une pomme de discorde. En vain avait-il, lui Bèze, discuté, prié, averti ; Aubery était resté sourd, s'enfermant dans son arrogante obstination ⁽²⁾.

Mais ce n'étaient pas seulement les lettres de Bèze qui avaient instruit les Bâlois des objections faites à la doctrine du professeur de Lausanne. Celui-ci avait adressé à Grynæus, peu après l'envoi des *Orationes*, une longue dissertation où il en faisait l'apologie et répondait aux griefs de ses adversaires ⁽³⁾.

(1) Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 113 ss. — (2) A la suite de cette lettre, Grynæus avait fait une démarche auprès de Théodore Zwinger, le médecin, pour qu'il mit en garde contre ses propres idées son ancien élève et correspondant de Lausanne. Voir la lettre de Bèze à Grynæus, 4 octobre : « De Alberio, recte fecisti quod D. Zvingerum nostrum monuisti ut amici apud illum officio fungeretur. Sed longe pejore loco res est quam existimes ». Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 114. — (3) L'original de cette *Apologia* est conservé dans le dossier Grynæus (Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 23 b, n° 96). Une copie fautive se trouve dans la collection Dupuy, vol. 424, fol. 140-144. Ni l'un ni l'autre de ces textes ne porte de date. Mais on peut presque à coup sûr dater l'écrit de l'automne 1587. En effet, la fin de l'*Apologie*, qui manque dans la copie de Paris, présente des ressemblances frappantes avec les lettres du 23 août écrites par Aubery à ses amis de Bâle. Au surplus, voici cette péroraison qui est révélatrice de l'état d'esprit d'Aubery : « Quod si in illis ipsis orationibus meis tibi, vir clarissime, quædam occurrant quæ minus satisfaciunt, scriptis ad me literis ista mihi significare ne graveris oro

Je renonce à analyser ici ce long mémoire où l'auteur revient toujours sur les mêmes affirmations. Le seul élément nouveau qu'il apporte, ce sont les citations tirées de Luther, en particulier des Disputes. Il rappelle en outre que le *Commentaire sur l'épître aux Galates*, édité par Luther lui-même, doit être soigneusement distingué de celui qui fut compilé par un anonyme à l'aide des cours de Luther et de Mélanchton.

Le 4 octobre 1587, le *Convent* bâlois prit connaissance de la missive des frères de Berne au sujet des *Orationes* ; il décida d'y faire une réponse collective. Dans la séance suivante (13 octobre) eut lieu la délibération ⁽¹⁾. Le résultat de cet entretien est consigné dans une grande lettre aux ministres et professeurs de Berne, dont le texte nous a été conservé, de la main de Grynaeus ⁽²⁾. C'est une véritable dissertation.

Les Bâlois commencent leur écrit en se félicitant, eux aussi, de cette παναρχωνία qui, par un singulier bienfait de Dieu, existe dans la doctrine de ceux qui enseignent dans les Églises réformées de Suisse ; ils prient de tout leur cœur Notre Seigneur Jésus-Christ qu'Il veuille sanctifier par sa vérité M. Aubery et ceux de son parti, pour empêcher qu'ils ne soient, malgré eux, fauteurs de scandales et de divisions. La sage décision qu'on avait prise à Berne de supprimer les *Orationes* et d'inviter leur auteur à un amical colloque avec les théologiens de la ville est approuvée sans réserve : on a pourvu de la sorte à la paix de l'Eglise, à l'honneur de la République, à la renommée d'Aubery lui-même — de « notre Aubery » dit la lettre — et à la concorde de ceux qui enseignent. Tout en étant prêts à interpréter « in meliorem partem » l'écrit du professeur de Lausanne, les Bâlois se déclarent certains de le voir désavoué par tous les pasteurs orthodoxes, docteurs et autres gens instruits des Eglises, s'il vient à tomber entre leurs mains : ils

atque obtestor. Nam non solum tibi, itemque uni et alteri, neque uni duntaxat aut alteri Ecclesiæ, verum etiam omnibus vere christianis qui χρίσμα illud habent, ὥστε εἰδέναι πάντα, meam fidem, religionem et εὐλαβείαν, cum literis tum etiam ore coram, me probaturum in Domino meo Jesu Christo confido et spero ».

— (1) Arch. de Bâle, Kirchenarchiv D 1, 1, p. 50. — (2) *Ibid.*, p. 50 s. Une copie de cette pièce se trouve dans la coll. Dupuy, vol. 103, fol. 104^v à 107.

n'y trouveront ni la façon de traiter la doctrine qui est celle de l'Eglise et qui convient, ni la vérité même des idées ; le titre même qui parle de la *Romana fides* est insolite et l'ordre suivi est inexistant ou, du moins, ne s'accorde pas avec celui de l'apôtre Paul.

La condamnation d'Aubery est donc catégorique. En voici les considérants : son œuvre se présente comme un commentaire de l'épître aux Romains ; la principale vertu de l'interprète est de faire la lumière sur les passages obscurs, en définissant les termes ; or M. Aubery use d'un genre de discours si étrange et de paroles si vides (κενοφωνία) que le lecteur aura moins de peine à comprendre la pensée de l'apôtre que celle de son commentateur. De plus, celui-ci fait entrer dans l'épître sa propre notion de la justice de Dieu, au lieu de la dégager du texte, comme le veut saint Hilaire. Il ne satisfait donc pas au rôle d'interprète qu'il a assumé.

De plus, l'opinion nouvelle dont il est l'auteur comporte des conséquences qui sont manifestement fausses. Par exemple, lorsqu'il déclare, p. 255 et 256, que « la loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ, la continence, la patience et la charité, sont des parties de la foi qui nous est imputée à justice » : *ergo*, dira le jésuite, ce n'est pas par la foi seule, mais aussi par les œuvres que nous sommes justifiés. Ailleurs encore, lorsqu'il insiste sur la κοινωμία ἰδιωματων en Christ, au point de dire que la chair de Christ est vivifiante par elle-même : *ergo*, dira Jacobus Andreæ, il s'ensuit que le Verbe vivant a si bien communiqué ce qui lui est propre à la chair qu'il a revêtue que celle-ci est *per se* vivifiante, toute présente, toute puissante, etc. Sur quoi les théologiens bâlois proposent à la pieuse méditation d'Aubery les paroles de Cyrille d'Alexandrie qui réduisent la chair, c'est-à-dire le corps humain du Christ, à son rôle d'instrument et non de cause.

On pourrait relever d'autres points encore qui favorisent les Anabaptistes et sur lesquels l'auteur se contredit, mais les théologiens de Bâle y renoncent, « pour ne pas sembler chercher un scorpion sous chaque pierre ».

Ils poursuivent leur épître par des conseils pratiques. A Claude Aubery ils souhaitent cette humilité dont fit preuve un philosophe au concile de Nicée, lorsqu'il s'avoua convaincu par le discours d'un simple confesseur. Aux pasteurs de Berne ils conseillent de ne pas s'engager à l'aventure dans une discussion avec cet homme qui est à la fois médecin et philosophe, et qui parle en philosophe des choses théologiques, preuve en soit son traité. D'ailleurs, ils ne désespèrent pas de voir Aubery revenir à de meilleurs sentiments. Mais, s'il persiste à maintenir ses thèses *mordicus*, méprisant les avis des pasteurs et docteurs de l'Eglise, il faut alors, c'est l'avis des Bâlois, « avertir vos Eglises que nous n'approuvons ni sa doctrine de la justification, ni sa façon de parler ». Ensuite il faut que le Conseil de Berne non seulement lui enjoigne de se taire, mais encore qu'il sépare de lui les pasteurs de l'Eglise de Lausanne, pour empêcher qu'il ne soit le chef d'une faction nouvelle. En troisième lieu, il faut sérieusement interdire aux ministres de la Parole qui ont été « fascinés » par lui de faire aucune mention de son opinion, ni en public ni en privé. En quatrième lieu que le magistrat sache bien qu'il a une raison de sévir contre celui qui, en dépit d'avertissements fraternels, n'a pas hésité à jeter une pomme de discorde dans l'Eglise pacifiée, « en un siècle si ulcéré » ; si l'on a agi envers lui avec tant de douceur c'était dans l'espoir de l'amener à résipiscence. « Enfin, nous ne doutons pas », déclarent les Bâlois, « que tous les frères orthodoxes dans les Eglises de Germanie, de France, d'Angleterre, de Hongrie, de Danemark, s'ils viennent à lire les écrits d'Aubery, ne désapprouvent les *κενοφωνίαι* et l'*ἐτεροδιδασκαλία* qu'on y rencontre. Préférer à leurs jugements le sien propre, ce serait de la part d'Aubery faire preuve d'une rare arrogance ».

Si tout le débat peut être apaisé ainsi, ce sera tant mieux. Mais, continuent les Bâlois, si l'auteur devait pousser plus loin la controverse, il faudrait alors lui enjoindre d'exposer ses idées en quelques thèses déterminées, sans ambages, et d'enfermer sa théorie dans le cercle d'une ou deux démonstrations

par syllogismes ; après quoi, la vérité ou la fausseté de sa pensée étant manifeste, on pourrait facilement aviser s'il était préférable pour l'Eglise de régler le cas dans le synode des pasteurs bernois ou dans une assemblée de délégués.

De toute façon, il fallait empêcher que des exemplaires de ces *Orationes* ne se répandissent dans le public, non seulement pour que l'honneur des Eglises n'en fût pas taché, mais aussi pour enlever aux esprits contentieux et légers l'occasion de s'agiter ; c'était aussi le moyen de veiller à la réputation d'Aubery. Il fallait enfin informer le Conseil de Berne de l'accord des Eglises réformées de Suisse, du Palatinat et de Savoie (entendez Genève), afin qu'il pût rendre son jugement. Au cas où Aubery, « comme il lui est arrivé de le faire, aurait entraîné certains hommes politiques dans le labyrinthe de son opinion, ceux-ci, apprenant la sentence portée, renonceraient à ces germes d'erreur et se tiendraient sur leurs gardes ».

Les théologiens de Bâle ne s'étaient pas bornés à discuter entre eux le contenu des *Orationes* ; ils avaient fait une démarche personnelle auprès de leur collègue, le médecin Théodore Zwinger. Sachant quel cas Aubery faisait du jugement de cet homme éminent, ils avaient demandé à celui-ci d'intervenir auprès de son ancien élève pour le dissuader d'être le chef et l'instigateur d'une dissidence dans l'Eglise. Car il fallait, pensaient-ils, tout mettre en œuvre pour faire comprendre à Aubery que les meilleurs, les plus doctes et les plus pacifiques ne pouvaient approuver la doctrine particulière qu'il s'était forgée dans son imagination et qu'il ferait lui-même le plus grand tort à sa renommée en continuant de préférer ses rêveries aux avis de tous les autres.

4. Aubery à Bâle.

La lettre des Bâlois était écrite, elle allait sans doute être envoyée à Berne, quand, le 18 octobre, Aubery lui-même arriva. Il survenait à l'improviste (ἀπροσδοκῆτως). De tout ce qui s'était passé à Genève et à Berne, les mois précédents, il ne

souffla mot à Grynæus. Il se contenta de dire qu'il avait été dénoncé à Berne comme fauteur de « dogmes » nouveaux. Ce qu'il demandait, et cela sur le conseil de l'avoyer de Watteville, c'était un colloque en privé avec Grynæus. On lui répondit du mieux qu'on put, en lui accordant un entretien le lendemain, après le dîner, mais à la condition que Zwinger y assisterait.

Grynæus n'hésita pas longtemps ; il était décidé d'emblée à placer l'entretien non sur le plan de la discussion théologique, mais sur celui de la concorde des Eglises. Il comptait en premier lieu demander à Aubery s'il était prêt à soumettre sa doctrine et son livre, aussi bien que ses autres écrits, au jugement des Eglises de Suisse, de Genève et du Palatinat ; en second lieu, s'il reconnaissait la justification et la sanctification comme deux bienfaits distincts du Christ. Ses réponses feraient voir en effet s'il était de bonne foi et s'il recherchait vraiment la paix et la vérité. On mettrait tout en œuvre pour l'amener à préférer ce *consensus* des Eglises à son jugement propre ; s'il se laissait fléchir, ce serait tant mieux ; s'il persévérait dans son ἰσχυρο-
γνωμοσύνη καὶ ἰδιογνωμοσύνη, alors on demanderait à Dieu de remédier à ce danger naissant en faisant agir le magistrat. Telle était la conclusion de la missive signée par Joh. Jacob Grynæus et Israel Ritter, le pasteur de Saint-Léonard.

Le 19 octobre, Grynæus, assisté de Toussain et de Zwinger, reçut donc la visite du professeur de Lausanne, accompagné d'un gentilhomme français du nom de Biset ⁽¹⁾. Deux heures durant Aubery exposa sa pensée avec assurance, « comme font ceux qui admirent fort leurs propres idées », jugea Grynæus ⁽²⁾. Il insistait toujours sur ce que la régénération fait partie intégrante (οὐσιώδης) de la justification. Laissant de côté les faits qui lui étaient connus, Grynæus répondit en

(1) Il doit s'agir d'Odoard Biset, de Troyes, seigneur du Charlay, grand ami d'Æmilius Portus, le professeur de grec de Lausanne, qui utilisa les notes de Biset dans son édition d'*Aristophane* (1607). Cf. *France protestante*, 2^e éd., t. II, col. 579. — (2) L'entretien d'Aubery avec Grynæus nous est narré par ce dernier dans une lettre du 20 oct. à Bèze et dans une lettre du 6 nov. à Musculus. Bibl. Nat., coll. Dupuy, vol. 103, fol. 103 et 104 (copies).

posant tout d'abord ses deux questions : 1^o était-il prêt à soumettre ses idées au jugement des Eglises et à s'y tenir, quel qu'il fût ? 2^o reconnaissait-il la justification et la sanctification comme un double et distinct bienfait du Christ ?

Mis au pied du mur, Aubery refusa de s'engager. Il était prêt à céder sur le premier point, si on arrivait à le convaincre par la confrontation des textes de l'Ecriture, mais autrement il ne le pouvait honnêtement. Quant à la seconde question, il ne s'opposait pas à ce qu'on distinguât les deux choses, mais Paul, disait-il, dans l'épître aux Hébreux appelle partout sanctification la justification et, dans les Corinthiens, il met la sanctification en premier lieu : « Jam abluti, jam sanctificati, jam justificati estis ».

Grynæus eut bientôt le sentiment de se heurter à cette obstination des gens qui mettent dans l'Ecriture un sens qui lui est étranger. Aussi se montra-t-il catégorique, jugeant qu'il fallait une ouverte répréhension à celui qui cherchait des partisans et des applaudissements. Il lui déclara donc que les théologiens de Bâle réprouvaient vivement cette *ψευδώνυμον γνώσιν* et qu'ils en appelaient au jugement de toutes les Eglises réformées. Puis il énonça les points qu'il ne pouvait admettre dans les *Orationes*. Ces griefs, nous les connaissons déjà : c'est toujours la façon dont Aubery s'exprime, les *κενοφωνίαι* qui obscurcissent la pensée de Paul ; c'est l'erreur de vouloir convaincre les athées, lesquels nient que les raisonnements des apôtres eux-mêmes soient « apodictiques » ; c'est la confusion faite entre justification et sanctification ; c'est la fameuse affirmation : *regeneratio est οὐσώδης pars justitiæ qua justificamur* qu'Aubery fait entrer de force dans l'Ecriture ; ce sont enfin ses contradictions fréquentes ainsi que les textes bibliques alignés comme preuves *obtorto collo*, sans parler des armes qu'il fournit sans le vouloir aux Ubiquitaires, à Jacobus Andreæ en particulier, par sa conception de l'humanité du Christ.

Pour terminer cette franche admonition, Grynæus exhorta son interlocuteur à ne point provoquer de troubles dans l'Eglise par sa doctrine étrangère, soit à cause de la gloire de

Dieu, soit à cause de la paix de l'Eglise et de l'honneur de MM. de Berne, soit enfin à cause de lui-même. A ne point se modérer, en effet, Aubery récolterait beaucoup de bruit, mais point d'éloge ! On verrait trop bien qu'il avait écrit inconsidérément ; ses doctes finesses ne sauraient faire illusion.

Grynæus se montra dur, sans doute — Aubery se plaindra ailleurs de son *acrimonia*. Si le théologien bâlois le prenait sur ce ton, c'est qu'il était agacé par l'assurance de son interlocuteur qui débitait des « sornettes (φλυαρία) assaisonnées du vinaigre des formules aristotéliciennes ». Il lui fit donc entendre clairement qu'à ses yeux c'était parler de choses qu'il connaissait mal et que le Conseil de Berne lui avait rendu grand service en supprimant les *Orationes*. Aubery répliqua qu'il avait édité celles-ci sur le conseil de tous les ministres de Genève, à l'exception de Bèze, qui avait refusé de se prononcer et qui, dans la suite, lui avait envoyé un écrit auquel il avait fait réponse. Il ajouta qu'il était prêt à satisfaire à ceux qui lui demandaient de mieux expliquer ses idées dans un autre écrit.

Telles sont les nouvelles que, le 20 octobre, Grynæus communiquait à Genève. Aubery n'hésita pas longtemps à se soumettre. Il pria ses amis Amerbach et Zwinger de s'entendre avec Grynæus pour que ce dernier intervînt à Berne et lui obtînt son pardon ; quant à la doctrine, il était prêt à se laisser instruire par Bèze. Grynæus y consentit, mais il posa ses conditions : qu'Aubery laissât tomber ses « nova dogmata », qu'il acceptât la suppression de ses *Orationes*, qu'il renonçât à être le chef d'un parti à Lausanne contre ses frères dans le ministère, qu'il fût prêt à se montrer docile et respectueux envers Bèze. A ce prix seulement il intercéderait auprès des théologiens de Berne et attesterait au Conseil de cette ville l'esprit de paix et de vérité qui animait maintenant le professeur de philosophie.

Aubery accepta avec empressement et devant tous. On le renvoya donc à Berne, le 23 octobre, muni de lettres à l'adresse des Bernois. Mais il fut empêché, semble-t-il, de remettre ces missives à leurs destinataires. Car, au début de novembre,

ceux-ci n'avaient encore rien reçu de Bâle. Il fallut une nouvelle lettre de Grynæus à Musculus, datée du 6 novembre, pour renseigner les Bernois sur ce qui s'était passé à Bâle. Entre temps Grynæus, qui se demandait si Aubery pourrait tenir ce qu'il avait promis, avait revu Amerbach et Zwinger, l'un et l'autre amis du professeur de Lausanne. Tous deux avaient approuvé la façon dont il avait blâmé les « énormités » des *Orationes* et jugeaient que leur auteur avait besoin de cette répréhension pour se modérer et pour apprendre la φιλομαθεία et la φιλησυχία.

Grynæus avait promis enfin d'intervenir en faveur d'Aubery auprès de l'Université de Heidelberg, à condition qu'il se fût mis d'accord au préalable avec Berne.

5. *L'avis des théologiens de Heidelberg et de Zanchi.*

En même temps qu'ils écrivaient à Bâle, les théologiens bernois, dans une lettre datée du 30 septembre 1587, avaient demandé leur avis sur les *Orationes* d'Aubery aux professeurs de Heidelberg, ainsi qu'à Jérôme Zanchi, l'un des plus illustres représentants de la tradition calviniste. C'était chose naturelle et que les Genevois avaient déjà suggérée, car l'Université palatine, que Grynæus venait de réorganiser, était en pays allemand le principal foyer de la doctrine réformée. On y avait eu d'ailleurs, par les foires de Francfort, quelques échos des débats suscités par l'ouvrage d'Aubery.

Maintenant le messenger apportait un récit complet de l'affaire — analogue sans doute à celui que reçurent les Bâlois — et la copie de certains documents. Cette marque de confiance et de sympathie toucha fort ceux qui en étaient l'objet. Après lecture des lettres reçues de Suisse au sein de la Faculté de théologie, on décida de les communiquer, avec le livre d'Aubery et la copie des pièces annexes, à Zanchi. Ce « vétéran de la palestre chrétienne » — aujourd'hui trop oublié — avait été un des grands champions du calvinisme à Strasbourg et

dans le Palatinat ; il avait dû quitter Heidelberg en 1576 pour se retirer à Neustadt.

On fit donc en hâte copier les textes pour les lui envoyer par un messenger sûr. Mais, avant que celui-ci fût de retour, le messenger de Berne fit savoir qu'il allait partir. Aussi, sans attendre d'avoir l'avis de Zanchi et sans avoir longuement examiné l'ouvrage en question, les théologiens heidelbergeois rédigèrent-ils, sur le champ, une première réponse à leurs collègues de Berne ⁽¹⁾. Cette lettre, qui compte plusieurs feuillets d'une petite écriture serrée, est de la main de François Dujon (Junius), le brillant juriste de Bourges, l'ancien aumônier de Guillaume d'Orange, devenu professeur de théologie à Neustadt, puis à Heidelberg.

Son épître n'est pas encore le jugement mûrement délibéré et pesé des théologiens palatins ; elle n'en comporte pas moins un violent réquisitoire à l'entroit d'Aubery, un réquisitoire de tribunal. Question de fait et question de doctrine, telles sont les deux divisions de cette longue pièce. La conduite d'Aubery est sévèrement blâmée, mais plus sévèrement encore ses innovations en matière de théologie, son « dogme » à lui.

Dujon l'enferme dans le dilemme que voici, d'une « nécessité apodictique » — l'ironie est voulue — : ou bien il n'y a entre son opinion et la doctrine reçue dans les Eglises aucune différence, comme Aubery l'affirmait aux frères de Genève, ou bien il y en a une. S'il n'y en a point, Aubery pèche gravement en introduisant des termes inusités et obscurs (*Nemini certe prodesse potest ex officina medica propinatum τὸ τῶν λόγων νεόκρατον*). Il nuit ainsi à la doctrine, sur laquelle il jette la suspicion, « en ce temps surtout où il y a plus de vanité que de vérité, plus de vaine science que de juste conscience ». Il nuit à l'Eglise et à ses membres en jetant le trouble dans les esprits qui, sous prétexte des ἀριστοτελείων δογμάτων, risquent d'être entraînés

(1) Ce texte a été publié jadis d'après une copie de la collection Simler, à Zurich, par F.-W. CUNO, *Franciscus Junius der Eltere*, Amsterdam, 1891, p. 311 ss. Contrairement à ce qu'il affirme, l'original se trouve bien à la Bibliothèque de Berne, ms. Hist. Helv. III, 130, n° 76.

aux κακιστοτελείας (*ut ita dicamus*) ἐννοήσεις καὶ φλυαρίας. S'il n'y a là que λογομαχία, qu'Aubery explique ses *Discours* et qu'il montre enfin que sur le fond il ne s'est pas éloigné d'un pied de l'orthodoxie des Eglises réformées.

Mais, — et c'est ici l'autre branche du dilemme — s'il y a plus que de la logomachie, si la controverse, comme on le craint à Heidelberg, porte bien sur la substance et la vérité de la doctrine, *quid*? Aubery, semble-t-il, tantôt l'affirme et tantôt le nie. Que faut-il donc penser de son opinion sur la justification?

La justice par laquelle nous sommes justifiés devant Dieu est une justice qui vient de Dieu seul et qui est en Christ — elle ne peut donc être une *patibilis qualitas*, subsistant en nous, qui serait le fait de la foi. En second lieu, nous sommes justifiés *gratis*, par pure grâce — ce qui ne serait pas si nous étions justifiés devant Dieu par une justice inhérente, en tant que cause matérielle, et par la foi, en tant que cause formelle. En troisième lieu, c'est le Christ que l'apôtre appelle le fondement et la matière de la justice qui nous justifie. Est-il donc entièrement et *in solidum* notre justice, ou ne l'est-il qu'en partie? Et s'il l'est entièrement, *ex asse*, c'est donc que nous ne sommes pas justifiés par une qualité qui nous soit inhérente, mais bien par cette justice qu'il approprie aux croyants par son Esprit, en sorte qu'elle nous soit imputée comme si elle était de notre fait.

C'était là le point délicat, sur lequel Aubery avait insisté, et c'est là que s'arrête la dissertation théologique des Heidelbergois. On voit trop bien qu'ils n'avaient pas encore eu le temps de lire les *Orationes* et d'en discuter les thèses maîtresses. Ils l'avouent eux-mêmes : « Il ne serait pas équitable de juger trop hâtivement de choses pas encore lues, ou pas assez comprises, connues et pesées ». C'est pourtant bien ce qu'ils venaient de faire, dans leur désir de remettre à tout prix quelque chose au messager de Berne pressé de regagner son pays. Ils comptaient d'ailleurs donner leur réponse définitive, lorsqu'ils auraient reçu l'avis de Zanchi et qu'ils auraient

débatu les points essentiels. La missive de Dujon se termine par des louanges à l'adresse du pieux et chrétien magistrat de Berne, qui n'avait pas hésité à assumer la « connaissance de cette cause » en tant que νομόφυλαξ du Dieu tout puissant, et par des vœux pour que tout fût mené à bonne fin. Conserver dans les églises de la Réforme l'ὁμονοία ἐν τῇ ὑγιαίνουσῃ διδασκαλίᾳ, tel est le souhait des « professeurs en saintes lettres » de l'Université de Heidelberg.

Le vieux Zanchi, lui aussi, devait faire entendre sa voix, non sans quelque retard, car il ne pouvait plus alors ni lire ni écrire. Ce n'est qu'à la fin de novembre que les théologiens de Heidelberg reçurent sa réponse, datée de Neustadt ⁽¹⁾. Il avait pris connaissance non seulement du livre d'Aubery, mais aussi des lettres des Genevois et des Bernois ; l'analyse de Bèze sur la justification lui avait beaucoup plu. Il déplorait surtout qu'une telle controverse eût éclaté à Lausanne, en un moment où les Eglises avaient assez de sujets de troubles et où l'on n'entendait que bruits de guerre. Mais qu'y faire ? *Oportet hæreses esse, ut qui probati sunt manifesti fiant.*

Zanchi, on le voit, prend d'emblée la même position que ses collègues de Bâle ou de Heidelberg à l'endroit du petit livre d'Aubery. Ce n'est pas qu'il fasse peu de cas de son auteur, qu'il n'a du reste jamais rencontré. Il le juge fort érudit et très versé en Aristote : « Il est », dit-il, « de ceux qu'il ne faut ni mépriser ni blesser, mais bien plutôt retenir dans nos Eglises par des entretiens amicaux, des procédés fraternels et une discussion paisible. Il est déjà bon philosophe, il se pourrait qu'il devînt meilleur théologien ». Quant aux *Orationes*, Zanchi estime qu'elles contiennent, à côté de choses excellentes, certaines affirmations auxquelles il ne peut aucunement souscrire et dont il ne voit pas comment on peut les

(1) La lettre de Zanchi est datée du 22 nov. 1587. Mais ce n'est que le 30 mars 1588 que Daniel Toussain, alors professeur à Heidelberg, enverra à Bèze le « judicium » de Zanchi. Bibl. Nat., coll. Dupuy, vol. 104, fol. 147 (original français). On en a publié le texte, en supprimant le nom d'Aubery, dans le recueil de ses lettres, *Epistolarum libri duo*, Hanau, 1609, t. I, p. 346-356.

accorder avec les Ecritures, ni avec l'« analogie de la foi », ni avec la doctrine reçue dans les vraies Eglises.

Et Zanchi d'examiner longuement la première et principale question : la justification. Nous ne le suivrons pas dans ce remarquable exposé. Il a bien vu ce qui manquait à ce philosophe plongé dans les problèmes théologiques. Qui voudra fixer avec précision l'état de la question à la fin du XVI^e siècle ne négligera pas cette longue épître. Notons seulement que chez Zanchi la rigueur de la discussion s'allie, à l'endroit de l'auteur des *Orationes*, à une sérénité bienveillante que nous n'avons pas souvent trouvée ailleurs.

6. Les réponses de Zurich et de Schaffhouse.

L'Eglise de Zwingli et de Bullinger ne pouvait être tenue à l'écart d'une controverse si délicate. Le 1^{er} octobre 1587, les Bernois adressaient à leurs frères de Zurich une lettre de même teneur que celle qu'ils envoyaient à Bâle ⁽¹⁾. Et, quelques jours plus tard, Bèze exprimait à l'antistès Rudolf Stumpf les soucis que lui causait cette affaire. « Il n'y avait donc pas assez de dissensions dans l'Eglise sans que cette controverse éclatât, du côté où on l'attendait le moins » ⁽²⁾.

Les pasteurs de Zurich prirent connaissance du dossier qui leur était transmis et répondirent à Berne dans la première moitié de novembre. Stumpf eut soin d'envoyer à Bèze une copie de ce document qui contenait leur appréciation sur l'écrit d'Aubery. Musculus, de son côté, fit tenir cette pièce à Bèze. L'avis des Zuricois, tout en réprouvant la doctrine d'Aubery, tout en relevant un certain nombre de points

(1) Arch. de Zurich, E II 360, p. 655 (original, sans adresse). Une copie de la lettre des Genevois (11 août) se trouve également aux archives de Zurich. —

(2) Bèze à Stumpf, 11 octobre 1587. Bibl. centrale, Zurich, ms. A 69, p. 145. Dans une lettre à Heinrich Wolf, alors diacre au Grossmünster, Bèze revient sur cette affaire : « De Alberii libro et vicinorum Lausanensium intemperie, a quibus [n]unquam tale expectassem, nolui vobis esse molestus ». Arch. de Zurich, E II 381, p. 1462 s.

discutables, devait être relativement modéré à l'endroit du professeur de Lausanne, car Bèze estima qu'ils n'étaient pas allés assez loin. Répondant à Stumpf ⁽¹⁾, il jugea donc nécessaire d'entrer dans le détail pour faire toucher du doigt aux théologiens zuricois combien l'auteur des *Orationes* s'écartait de l'orthodoxie réformée et donnait des gages soit à la doctrine des papistes, soit à celle des luthériens.

Les pasteurs zuricois ne se désintéressaient cependant pas de la controverse. En même temps qu'il envoyait à Berne la déclaration de l'Eglise de Zurich, Stumpf en avait communiqué autour de lui une copie, ainsi que les lettres des Genevois et des Bernois. Nous possédons la lettre que lui écrivit à ce propos un de ses parents, le pasteur Johannes Steiner ⁽²⁾; celui-ci lui demande de bien vouloir lui renvoyer cette *admonitio*, pour qu'il puisse la copier et la montrer à tous ses collègues. L'opinion de Steiner sur les *Orationes* d'Aubery est significative : « On pourrait admettre cela », dit-il, « comme des exercices d'école, pour que les jeunes gens apprennent à imiter en d'autres matières la méthode d'Aristote, comme le faisaient les professeurs au temps où j'étais à Lausanne ; mais les publier, se donner pour un chrétien disciple d'Aristote et surtout porter atteinte à ces deux ornements de l'Eglise, la pureté de la doctrine et la concorde, cela ne peut être approuvé en aucune façon ».

Plus intéressant encore est le mémoire composé par un jeune théologien zuricois, Raphaël Egli ⁽³⁾, qui avait été l'élève de Bèze à Genève et de Grynæus à Bâle. Egli devait jouer plus tard un rôle en vue : c'est lui qui restaurera le chant d'Eglise et composera le premier recueil de cantiques de Zurich ; mais son goût pour les expériences alchimiques lui vaudra d'être destitué et banni de la ville en 1605. Il était alors

(1) Bèze à Stumpf, 21 nov. 1587. Bibl. de Zurich, ms. A 69, p. 129 s. —

(2) Lettre de Joh. Steiner, sans adresse et sans date [nov. 1587]. Arch. de Zurich, E II 381, p. 1849. — (3) La destinée fort curieuse d'Egli (1559-1622) a été retracée par M. J.-J. Wælli, dans le *Zürcher Taschenbuch*, 1905, p. 154-192.

maître d'école à Winterthour. Johann Stumpf, le fils de l'antistès, lui envoya, à la fin de novembre 1587, le petit livre d'Aubery, en lui demandant de rédiger un avis là-dessus dans les huit jours. Egli s'exécuta, tout occupé qu'il fût par sa tâche à l'école ; le 6 décembre, il envoyait à Zurich un *judicium* en vingt pages ⁽¹⁾.

Il serait fastidieux de reprendre l'un après l'autre les griefs qu'il fait à l'ouvrage du professeur de Lausanne. Egli, qui connaît bien l'*Organon* aristotélicien publié par Aubery, a su poser d'emblée la question de la méthode en théologie ; l'emploi de cet *analyticus modus* est-il bien légitime ? ce τρόπος παιδείας convient-il vraiment en tous points à la sacrée théologie ? ne doit-on pas craindre que, s'il fait progresser en philosophie et dans les choses naturelles, il ne mène à l'erreur en théologie et dans les choses surnaturelles ?

La réponse faite par Aubery à cette objection (*Orationes*, p. 24) ne satisfait pas Egli ; il en dénonce l'illusion première : l'auteur croit retrouver dans l'Écriture mal comprise des formules semblables à celles d'Aristote, alors que l'ἀπόδειξις de l'Esprit dont parle l'apôtre (I *Cor.* 2) n'a rien à voir avec le syllogisme apodictique du logicien. Examinant longuement la question de la justification, comme l'avait fait de son côté Zanchi, Egli dénonce le πρῶτον ψεῦδος d'Aubery qui veut que nous soyons déclarés justes au regard de Dieu en vertu de la justice inhérente en nous ; et cela par la faute de cette *Categoriarum fallax disciplina* qui ignore le *modus imputativus* de la justice de Dieu.

Tel qu'il est, ce *judicium* fait honneur à celui qui l'a rédigé. D'ailleurs Egli ne prétendait point qu'on le publiât, mais seulement qu'il fût soumis à Bèze, son ancien maître. Ce n'est qu'à la fin de février 1588 que Stumpf s'acquitta de cette commission ⁽²⁾.

(1) Arch. de Zurich, E II 450. — (2) Stumpf à Bèze (s. d.). Bibl. de Zurich, ms. A 69, p. 241. R. Stumpf, l'antistès, fut si content du résultat qu'il demanda bientôt à Egli un rapport sur les points discutés entre Huber et Musculus.

Quant à l'Eglise de Schaffhouse, consultée elle aussi par Berne, elle garda longtemps le silence et ne fit pas de réponse officielle, par la faute, semble-t-il, de son doyen, Joh.-Conrad Ulmer. Mais quelqu'un veillait, qui n'était pas disposé à laisser passer sans autre les *Orationes* du professeur de Lausanne, c'était Johann Jetzler, un ancien étudiant de Heidelberg, alors professeur de théologie à l'école de Schaffhouse. « Aubery a mis au jour un écrit qui était digne des ténèbres Cimmériennes, voire même Egyptiennes », écrira-t-il plus tard à Musculus ; « je n'ai rien lu de plus confus, de plus enveloppé, bien que l'auteur se croie fort savant ». Jetzler avait commencé de mettre par écrit son opinion sur quelques points de la doctrine albértienne. Mais on apprit bientôt à Schaffhouse, de source bien informée, qu'Aubery, « ébranlé par les raisons et les prières de Grynæus, de Zwinger et d'Amerbach, avait chanté la palinodie ». Jetzler, pour sa part, jugea la chose peu croyable, car ces erreurs, dit-il, sont de celles qu'on n'abandonne pas aisément quand on les a longtemps tournées et retournées dans son esprit. Il renonça néanmoins à poursuivre sa critique des *Orationes*. Il fallut une nouvelle lettre en janvier 1588, annonçant qu'Aubery, loin de se soumettre, appelait de ses vœux la discussion, pour le déterminer à écrire à Musculus afin d'obtenir de lui des nouvelles exactes ⁽¹⁾.

§ 7. *L'opinion de Nicolas Séguier, pasteur de Payerne, et de Zerkintes.*

Ainsi donc les théologiens de Zurich et de Schaffhouse aussi bien que ceux de Heidelberg et de Bâle se prononçaient catégoriquement contre les « nouveaux dogmes » des *Orationes*. La consultation théologique demandée par les Bernois avait tourné fort mal pour Aubery et confirmé les sévères juge-

(1) Jetzler à Abr. Musculus, fin janvier 1588. Bibl. de Zofingue, ms. P 14, vol. II, n° 83. J'ignore quel était le correspondant qui renseignait ainsi les pasteurs de Schaffhouse sur les faits et gestes d'Aubery.

ments portés par Bèze. Mais que pensait-on de tout cela dans l'Eglise vaudoise? C'est ce que nous voudrions bien savoir, et ce qu'en fait nous savons le moins.

Il ne semble pas que les idées d'Aubery aient eu beaucoup d'adhérents dans les Classes vaudoises, pas même dans la Classe de Lausanne, qui ne se confondait point, on le sait, avec la Compagnie des pasteurs et professeurs de la ville. A la fin de septembre 1587, Bèze estimait qu'à part Bœuf et Lemerle tous les autres étaient restés fidèles à la Confession commune, c'est-à-dire à la vérité.

Et, parmi les délégués des Classes au colloque de Berne, les plus marquants se montreront adversaires décidés de l'albérarianisme : Guillaume du Buc, le pasteur d'Yverdon, Nicolas Séguier, de Payerne et Toussain Sébastien, d'Echallens.

Le seul document que nous possédions est précisément une lettre de ce dernier, qui en dit long à cet égard. Voici en quels termes le pasteur de Payerne exprime son opinion sur les *Orationes*, dans une lettre à Bèze ⁽¹⁾, datée du 31 octobre :

« Quant au livre de M. Aubery je vous en ai desja escrit mon opinion. J'en ay communiqué avec lui et avec Monsieur Beuf et leur en ay dit ce que j'en pensois, que pleust à Dieu qu'il se fut contenu jusques a ce qu'il eust sceu si sa doctrine seroit receue. Je luy dis mesmes que puisque vous estiez si grands amis et qu'il voyoit que vous n'approuviez pas son livre, il se devoit deporter, considerant mesme l'estat auquel est a present l'Eglise. Monsieur Beuf me respondit qu'il vous en avoit escrit par trois fois et me monstra trois letres, ausquelles il disoit que vous n'aviez voulu fayre aucune responce. Quoi que ce soit, comme je luy dis, je n'approuve aucunement sa procedure. Depuis son livre est parvenu jusques a moi et l'ay desja leu une fois tout entier, mais c'est la plus estrange façon de manier l'Ecriture que j'ay jamais veu. J'ay leu Justin qui est grand philosophe et Tertulien et Basile, mais je n'en ay point veu qui traite l'Ecriture comme il fait. Quant au fonds, l'Idée

(1) Bibl. Nat., coll. Dupuy, vol. 104, fol. 105.

de la foi imputée a Justice qu'il forge embrouille tellement la matiere de nostre salut et met nos consciences tellement en doute que nul ne seroit asseuré d'estre justifié sinon après la mort. Je le relis encores une autre fois pour le mieux macher et digerer. J'apperçoi bien qu'il n'est pas approuvé par la Seigneurie, car en recevant les escholiers en charge on leur fait jurer qu'ils ne prescheront aucunement une telle doctrine. »

Lorsqu'il écrivait cela, à la fin d'octobre, le pasteur de Payerne ne savait pas encore comment s'était passé l'entretien avec Grynæus. « Nous verrons », dit-il, « que c'est qu'il rapportera de Basle s'il passe par ici. Je vous advertiray de ce que j'auray appris de luy. Notre Seigneur veuille avoir pitié de lui. Je crains bien qu'il n'y en ayt lesquels, possible, par quelque passion le fortifient en son fait. Il sera bon de le traiter doucement. » Et il ajoutait avec beaucoup de bon sens : « Aussi bien croy-je que son livre ne sera pas fort manié pour l'obscurité qui y est ».

En formulant ce jugement, le pasteur de Payerne se rencontrait exactement avec le vieux chancelier Zerkintes, l'ami de Viret et de Calvin, qui dans un billet à Musculus ⁽¹⁾ (6 novembre 1587) s'exprimait ainsi : « Pour ce qui est des *Orationes* d'Aubery, je ne pensais pas qu'elles seraient accueillies avec beaucoup d'applaudissements, attendu qu'elles n'ont ni méthode ni doctrine conforme à l'Ecriture sainte, mais qu'elles sont enveloppées de subtilités d'Aristote que nous voyons revenir sur l'eau. Personnellement, je souhaite qu'il s'en tire à bon marché, de peur que l'excellent caractère de ce savant homme ne s'altère de chagrin et de dépit ». On reconnaît à ce vœu la douceur et la bonté qui ont été la caractéristique de Zerkintes. Mais tous ne partageaient pas les sentiments du vieil homme d'Etat bernois ; c'était le cas en particulier d'un collègue d'Aubery à Lausanne, Michel Hortin, qui venait de

(1) VUILLEUMIER, t. II, p. 139, note 2. L'original se trouve à la bibliothèque de Zofingue, ms. P 14, vol. I, n° 74.

quitter sa chaire d'hébreu pour se retirer à Berne⁽¹⁾. Hortin ne résista pas à la tentation de colporter de côté et d'autre des lettres privées dans lesquelles Aubery n'était pas ménagé, l'une de Grynæus et l'autre de Toussain⁽²⁾; ce dernier le comparait sans raison à l'un des pires hérétiques du temps, l'antitrinitaire Blandrata. Aubery l'ayant su s'en plaignit à son ami Biset de Bâle, qui le fit savoir à Zwinger. Celui-ci fit une démarche auprès de Grynæus, estimant que c'était contraire à l'accord conclu récemment et qu'il fallait faire cesser la campagne menée par Hortin, si l'on voulait qu'Aubery de son côté respectât l'engagement « sacri silentii et φιλομαθείας ac tranquillitatis » qu'il avait pris en présence des Bâlois⁽³⁾. Grynæus se rendit à cet argument et intervint à son tour auprès de Musculus à Berne pour que désormais Hortin consentît à se modérer⁽⁴⁾. Si l'on voulait qu'Aubery se montrât déferent envers Bèze, il fallait éviter de l'irriter.

Grynæus ne se faisait d'ailleurs pas beaucoup d'illusions sur la paix conclue. Il redoutait de nouvelles controverses. C'était aussi le sentiment de Bèze, qui lui écrivait, le 14 novembre : « Je crains fort que rentré à Lausanne, Aubery n'oublie Bâle, tant l'αὐταρκεσία est un mal tenace »⁽⁵⁾.

C'était donc une paix précaire, disons mieux une trêve, qui avait été conclue à Bâle sous les auspices de Grynæus. On ne pouvait en rester là. Les Eglises de Suisse avaient donné leur avis sur les *Orationes* du professeur de Lausanne; il appartenait maintenant au Conseil de Berne, qui avait demandé cette consultation, d'en tirer la conclusion et de rendre sa sentence.

(1) Sur Michel Hortin, voir H. VUILLEUMIER, *Les hébraïsants vaudois du XVI^e siècle*. Il pourrait s'agir aussi de Jean Hortin, professeur d'hébreu à Berne, qui était probablement son frère. « D. Hortinus noster », dit Grynæus. —

(2) Cette lettre de Toussain ne figure pas dans le recueil de CUNO. Mais il y fait allusion dans sa lettre du 30 mars 1588 à Bèze : « Je m'esbahy qu'un si grand dialecticien, argumentant *a dicto secundum quid* recueille de mon epistre que je l'accompagne a des Arriens : ne parlant que de la curiosité et du scandale qu'ont donné tels medecins abusans de leur esprit et scavoir ». — (3) Ce fut, je crois, la dernière démarche en faveur d'Aubery qu'ait faite Zwinger. Il mourut le 6 mars 1588, avant le colloque de Berne. — (4) Grynæus à Musculus, 19 décembre 1587. Bibl. de Zofingue, ms. P 14, vol. II, n° 123. — (5) Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 120.

III. LE COLLOQUE DE BERNE.

1. *La controverse de Samuel Huber et les préliminaires de la Conférence.*

A peine avait-il été informé de la controverse suscitée par les *Orationes*, que Grynæus avait proposé aux Bernois de réunir les théologiens de la Suisse pour trancher le débat. Bèze, à qui Musculus avait communiqué sa lettre, avait approuvé sans réserve cet avis, qu'il jugeait non seulement fort utile, mais même fort nécessaire ⁽¹⁾. Le seul moyen, à son sens, de briser l'obstination d'Aubery était de le mettre en présence d'une assemblée régulière des délégués des Eglises suisses. « Là, on pourrait le réfuter par la Parole de Dieu et l'amener ainsi à se tenir tranquille, si Dieu lui en faisait la grâce. Autrement, il serait définitivement classé, et ne pourrait plus en imposer qu'à ceux qui veulent courir à leur perte. » La Compagnie des pasteurs de Genève, nous l'avons vu, avait autorisé Bèze à s'y employer de son mieux.

Quelques semaines plus tard, à l'instigation de Musculus, Bèze fit une démarche positive dans ce sens : il en écrivit aux deux avoyers de la ville de Berne et à M. Tillier ⁽²⁾. « Cette rencontre », ajoutait-il, « pourrait se faire sans grands frais, si l'on ne faisait venir que peu de gens, la distance n'étant point grande. Il y avait bien Toussain, de Heidelberg, mais il n'était pas certain qu'il pût faire le voyage, car la route d'Alsace n'était pas sûre. D'ailleurs, il était d'une telle importance d'éteindre l'incendie et de fermer la bouche aux adversaires du dehors, qu'il ne fallait pas regarder à la dépense. » Quant aux Genevois et à lui-même, Bèze demandait expressément qu'on les laissât en dehors de ce colloque, il ne voulait pas

(1) Bèze à Musculus, 30 sept. 1587. Bibl. de Zofingue, ms. P 14, vol. II, n° 95. — (2) Bèze à Musculus, 24 oct. 1587. *Ibidem*, n° 77.

qu'Aubery pût se plaindre qu'ils fussent juges et parties. Mais, si l'on en jugeait autrement, ils ne se déroberaient pas à leur devoir ⁽¹⁾.

Au reste Bèze ne se faisait pas d'illusion sur l'effet que sa démarche aurait à Berne. Il n'y était pas « persona grata » et les ménagements qu'on avait en haut lieu pour l'auteur des *Orationes* lui paraissaient de mauvais augure. Bèze ne passait-il pas là-bas pour l'auteur ou le promoteur de ces débats, alors qu'il avait tout fait pour empêcher que le mal ne se produisît ? La réponse que fit Musculus ne lui laissa que peu d'espoir. D'autant moins qu'il n'attendait rien de bon d'Aubery lui-même. Loin de tenir les engagements pris à Bâle et de reconnaître ses erreurs, le professeur de Lausanne et sa « faction » ne cherchaient, au dire de Bèze, qu'à en imposer aux profanes. Il était peu probable qu'il consentît à se soumettre au jugement des Eglises suisses ; Bèze s'attendait néanmoins, à la fin de novembre, à être forcé, malgré son âge et sa mauvaise santé, de « courir » à Berne ⁽²⁾.

En effet, une autre controverse, celle de Samuel Huber, venait de s'élever dans le clergé bernois et prenait une fâcheuse tournure. Or Bèze était directement mis en cause par le pasteur de Berthoud, qui se servait des *Actes* du colloque de Montbéliard, édités par le luthérien Andreæ, pour accuser Musculus d'avoir trahi la vérité en souscrivant aux affirmations de Bèze sur la prédestination. A travers le doyen de Berne, c'était Bèze lui-même et la théologie de Calvin qui étaient ainsi mises en accusation devant le Conseil de Berne. Le vieux maître de Genève ne pouvait renoncer à se défendre en personne, s'il le fallait. Au moment où « Satan venait de pénétrer par deux portes dans l'enclos (*caula*) de la Confession Helvétique, il fallait au plus tôt parer à ses entreprises par un commun accord et un même conseil ».

Mais Bèze comptait sans le mauvais vouloir des autorités

(1) Cf. la lettre de Bèze à Grynæus, 14 nov. 1587. Bibl. de Bâle, ms. Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 120. — (2) Bèze à Stumpf, 21 nov. 1587. Bibl. de Zurich, ms. A 69, p. 129 s.

bernoises à son égard. Comme les tentatives de conciliation entre Huber et Musculus avaient échoué et que l'agitation allait croissant en ville et dans le clergé de la campagne, le Conseil de Berne finit par se résoudre à l'idée d'un colloque où l'on réglerait ensemble l'affaire de Huber et celle d'Aubery. Il décida de faire appel pour cela à Grynæus de Bâle et à Stucki de Zurich, mais non pas à Bèze.

A peine informé de la chose par une lettre de Musculus, au début de décembre, Bèze écrivit à Berne afin d'obtenir d'être, lui aussi, convoqué ; c'était sa doctrine qui était mise en question par Huber, il n'était que juste qu'il pût répondre à ces accusations par écrit ou de vive voix. Aucune réponse ne lui fut faite. Il renonça donc à tout espoir et « remit l'affaire au Seigneur », ainsi qu'il l'écrit à Grynæus ⁽¹⁾, le 17 janvier 1588.

Inter arma silent Musæ : cela n'est pas vrai seulement des Muses, mais aussi des théologiens ! N'oublions pas que le pays romand avait eu, à la fin de l'année 1587, une sérieuse alerte. Les régiments suisses qui, six mois auparavant, avaient rejoint en Lorraine l'armée des princes allemands envoyée au secours d'Henri de Navarre et des protestants de France, s'étaient laissé, eux aussi, entraîner dans la désastreuse retraite des reîtres. Les troupes du duc de Guise qui poursuivaient les fuyards avaient paru aux frontières. Berne, alarmée par ses alliés de Neuchâtel, avait levé 2000 hommes de troupes, surveillé les passages du Jura et averti les villes confédérées. Fort heureusement, il y avait eu plus de bruit que de mal ; c'est le pays de Montbéliard qui avait été ravagé par les soudards de la Ligue. Ces événements expliquent peut-être le retard du colloque prévu.

Huber n'avait pas renoncé pour autant à batailler et à intriguer. Il avait des protections en haut lieu : l'avoyer Beat-Ludwig de Mulinen était son parrain. Il réussit à persuader MM. de Berne que ce débat ne concernait pas le théologien

(1) Lettres de Bèze à Grynæus, 30 décembre 1587 et 17 janvier 1588. Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 121 et 123. Cf. CHOISY, *L'Etat chrétien calviniste à Genève*, p. 273.

genevois, « cet étranger qui n'avait rien à dire dans les Eglises du pays ». Et il obtint que tout se passât en allemand, et non en latin. Le 19 mars 1588, Musculus écrivait à Bèze qu'il ne fallait pas compter sur une invitation officielle ; il insistait d'autant plus pour que Bèze vînt quand même et qu'il défendît en personne la doctrine de la prédestination. « L'affaire d'Aubery », ajoutait-il, « exige ta présence ; car je sais fort bien que Grynæus n'entrera pas en lice contre Aubery et Bœuf sans toi » ⁽¹⁾. De son côté, R. Gwalter, de Zurich, s'était adressé au syndic Roset de Genève pour que Bèze fût envoyé à Berne, afin de maintenir la vraie doctrine attaquée par Huber ⁽²⁾.

Cependant Musculus avait déjà remporté une double victoire en obtenant que le débat avec Huber, fixé primitivement au 25 mars, fût renvoyé au 14 avril, et que les deux controverses, celle d'Aubery aussi bien que celle de Huber fussent tranchées non par des Bernois seulement, mais par les théologiens de la Suisse, siégeant avec des membres du Conseil et des Deux Cents. Le 11 mars les lettres officielles d'invitation étaient adressées à Zurich, à Bâle et à Schaffhouse ⁽³⁾.

Le 29 mars 1588, Bèze communiqua les nouvelles reçues de Berne à la Compagnie des pasteurs. L'avis fut qu'il devait faire le voyage pour venir en aide à Musculus. « Quant au fait de ceux de Lausanne, il pourroit protester de ne s'en vouloir point mesler, afin qu'il ne semblast a ceux de Lausanne qu'il fust leur partie formelle. Toutefois, s'il estoit requis d'aider a mettre le bien, qu'il s'y employast le plus proprement que Dieu lui en feroit la grace ». Antoine de la Faye lui fut adjoint pour compagnon ⁽⁴⁾.

A quelques jours de là, le 5 avril, Bèze assemblait derechef la Compagnie pour lui faire part des nouvelles missives reçues de Berne ⁽⁵⁾. Non seulement Musculus le sollicitait « de plus

⁽¹⁾ Lettre de Musculus à Bèze, 19 mars 1588. Bibl. nat., coll. Dupuy, vol. 268, fol. 191 (copie). — ⁽²⁾ Arch. de Genève, Reg. du Conseil, vol. 83, fol. 74 et 75.

— ⁽³⁾ Arch. de Berne, Teutsch Missivenbuch MM, fol. 839. — ⁽⁴⁾ Reg. de la Compagnie, fol. 162^v et 163. — ⁽⁵⁾ *Ibid.*, fol. 163.

fort » de faire le voyage, mais cette fois MM. de Berne avaient fait, enfin, une démarche officielle auprès du Conseil de Genève. Par une lettre du 1^{er} avril ⁽¹⁾, ils demandaient qu'on voulût bien envoyer M. de Bèze à la dispute qui aurait lieu prochainement entre Huber et Musculus et, par surcroît, ils avaient dépêché à Genève un héraut pour l'escorter ⁽²⁾.

Que s'était-il donc passé dans l'intervalle ? nous ne le savons pas. Mais il est permis de croire que la visite inopinée d'Antoine de Chandieu avait contribué en quelque mesure à cet heureux changement. En effet, dans la seconde quinzaine de mars, ce théologien traversa la Suisse, chargé par Henri de Navarre d'une mission de confiance auprès des cantons suisses et des princes protestants d'Allemagne ⁽³⁾. Mis au courant du débat, l'ancien professeur de Lausanne, qui avait été l'ami et le collègue de Bœuf et d'Aubery, promit à Bèze d'intervenir auprès d'eux. « Il s'efforcera par tous les moyens », écrit Bèze à Grynæus le 19 mars, « de les ramener dans la bonne voie ; ce que je souhaite sans oser l'espérer » ⁽⁴⁾. Musculus, de son côté, estimait que personne ne pouvait avoir plus de crédit et plus de poids auprès des Lausannois ⁽⁵⁾. Ce que furent leurs entretiens, nous l'ignorons. Mais on peut penser que l'attitude conciliante qu'ils auront à Berne est due pour une grande part à l'influence persuasive de Chandieu, dont Aubery faisait tant de cas comme théologien ⁽⁶⁾. Et ce n'est pas trop s'avancer de supposer qu'à Berne aussi Chandieu sut agir, non seulement auprès du vieil Am Port, le professeur de théologie, mais

(1) L'invitation officielle de Berne est transcrite dans le *Welsche Missivenbuch* H, fol. 161, et résumée dans le registre du Conseil de Genève, en date du 5 avril (vol. 83, fol. 80-81). — (2) Bèze, qui venait de perdre sa femme, Claude Denosse, enlevée par la peste, partit de Genève le 10 avril, en compagnie des pasteurs A. de la Faye et J.-B. Rotan, ainsi que des conseillers Lect et Roset. — (3) Aug. BERNUS, *Antoine de Chandieu*, p. 109 s. — (4) Bèze à Grynæus. Bibl. de Bâle, Kirchenarchiv, vol. 18 b, fol. 125. — (5) Musculus à Bèze, voir plus haut. Le théologien bernois comptait même que Chandieu pourrait assister à la conférence de Berne. — (6) Cela ressort en particulier de la lettre de Daniel Toussain à Grynæus, 8 mai 1588 : « D. Sadeel de D. Alberio melius sperabat quam de D. Bovillo, quem aiebat esse acrem et pertinacem illius dogmatis ὑπερασπιστήν ». CUNO, *Daniel Tossanus der Æltere*, t. II, p. 131.

encore auprès des autorités civiles pour les décider à faire appel à Bèze.

En même temps qu'ils invitaient officiellement le théologien de Genève à participer à ce double débat, MM. de Berne convoquaient pour le 14 avril les représentants des Classes vaudoises. Nicolas Séguier, pasteur à Payerne, Guillaume du Buc, pasteur à Yverdon et Jean de Saint-Paul, pasteur à Vevey, représenteraient respectivement les Classes de Payerne, d'Yverdon et de Lausanne, tandis que celles de Morges et de Grandson étaient priées de désigner elles-mêmes « un personnage des plus idoines, propres et souffisans ».

Elles n'eurent garde d'y manquer ; c'est ainsi que le colloque de Berne (avril 1588) prit les proportions d'une véritable assemblée de théologiens, où les Eglises de la Suisse romande aussi bien que celles de la Suisse allemande avaient délégué leurs meilleurs ministres ⁽¹⁾.

2. *Le colloque.*

Il vaut la peine de s'arrêter un moment à ce colloque de Berne, dont on ne connaissait guère jusqu'ici que le résultat. On savait bien qu'Aubery et ses partisans avaient fini par se soumettre et par souscrire aux thèses théologiques qui leur étaient présentées, mais de détails point. Or les documents existent qui nous permettent de suivre de près ce qui s'est passé là ; nous possédons le petit discours de Bèze à MM. de Berne, des notes prises au cours des entretiens avec Aubery, le rapport allemand des théologiens au Conseil, enfin les thèses souscrites par tous les assistants ainsi que la profession de foi

(1) L'Université de Heidelberg n'y était pas représentée, mais l'avis de Zanchi, qui condamnait lui aussi les opinions d'Aubery, venait d'être adressé à Bèze, avec prière de le communiquer à Musculus. Les théologiens de Heidelberg s'en tenaient sur ce sujet à leur premier écrit « qui tesmongne assez nostre advis », écrit Daniel Toussain à Bèze dans sa lettre du 30 mars [1588].

Il faut noter cependant que la Classe de Neuchâtel n'y fut point convoquée ; elle semble même, si étrange que cela paraisse, avoir tout ignoré de ces débats.

particulière d'Aubery et de ses deux collègues, Bœuf et Lemerle ⁽¹⁾.

Comme de juste, c'est la controverse entre Huber et Musculus qui est au premier plan, c'est à celle-là que Bèze se réfère expressément dans sa requête orale. Après deux jours de débats violents, les 15 et 16 avril, où le ministre de Berthoud se défendit comme un beau diable en insultant ses juges et ses adversaires, on dut renoncer à toute tentative de conciliation. Devant le Petit Conseil, où les théologiens firent rapport le samedi 20 avril, Huber persista à leur dénier toute compétence et à soutenir son bon droit. L'affaire avait pris une telle importance que la décision fut remise au Conseil des Deux Cents, convoqué le lundi 22 avril. C'est devant cette imposante assemblée que Grynæus et ses collègues, puis les pasteurs bernois, vinrent témoigner que tout avait été fait dans les règles et confirmer le rapport écrit, déjà transmis au Conseil. La sentence qui fut rendue alors par les autorités civiles était en faveur de Musculus ; Huber fut débouté de toutes ses plaintes et suspendu en outre, jusqu'à nouvel ordre, de son ministère. Deux mois plus tard, à la suite de nouveaux débats, il était banni des terres de la République ⁽²⁾.

L'entretien avec Aubery, qui eut lieu le samedi 20 et le dimanche 21 avril, fut moins bruyant et prit un autre tour ⁽³⁾. Au lieu de discuter en public, on décida de siéger à huis clos, sous la présidence de Grynæus. Pour mettre fin à la controverse suscitée par les *Orationes*, il n'y avait que deux voies possibles : ou une dispute publique, ouverte à tous, qui coûterait cher et risquerait d'avoir un fâcheux retentissement au dehors, chez les catholiques surtout ⁽⁴⁾, ou la soumission d'Aubery et de ses amis, qui consentiraient à se ranger à l'avis des théologiens

(1) Ces documents se trouvent réunis dans le ms. de Genève, 411, fol. 126 ss. — (2) TRECHSEL, *Berner Taschenbuch*, 1854, p. 193-205 et 206-209. — (3) L'exposé qui suit est tiré des notes du pasteur Rotan, prises au cours même de la séance. Elles sont fort difficiles à déchiffrer, et parfois même à comprendre. Bibl. de Genève, ms. 411, fol. 134 ss. — (4) Grynæus insiste sur ce point dans son rapport au Conseil de Berne.

suisses, « à postposer leur jugement à celui de l'Eglise », comme le dira Bèze.

Ce fut Grynæus qui joua, sans conteste, le premier rôle. Il ouvrit la séance en exposant brièvement les faits. Il rappela la publication des *Orationes*, le voyage d'Aubery à Bâle et les justes critiques qu'on lui avait faites sur sa façon de mêler Aristote à la science sacrée ; il fit connaître enfin les conditions auxquelles le philosophe de Lausanne s'était alors soumis : accepter la suppression des *Orationes* décrétée par le Conseil de Berne, garder la paix avec les frères sans chercher à gagner de nouveaux partisans à ses idées, enfin se réconcilier avec Bèze.

A ce discours, Aubery répondit par quelques explications. En écrivant ses *Orationes*, il avait voulu démontrer que les raisonnements du Christ et des apôtres étaient de beaucoup les plus « apodictiques » de tous ; non pas pour prescrire aux théologiens un mode de procéder étranger à leur science, mais seulement pour mettre en lumière un τρόπος ἐπιστήμης, un mode de raisonnement qui est commun à toute science, la dialectique, celle dont parle Aristote dans ses *Premiers Analytiques* : « Si cela avait paru étrange, c'est que tous ne sont pas exercés dans ce genre d'exposition ». Quant au fond, il témoignait devant tout le monde avoir en horreur les erreurs papistes, telles que le *meritum congrui et condigni*, et acquiescer à la justification gratuite, par Christ seul ; il détestait également la primauté du pontife romain et la succession locale et personnelle de Pierre. De même il abhorrait l'osiandrisme, l'eutychianisme et le nestorianisme, en précisant sur quels points, et en se réclamant des décisions du concile d'Ephèse ; du même coup il se désolidarisait d'avec Jacobus Andreae et les ubiquitaires luthériens. Enfin il abhorrait tous ceux qui s'opposent à la Parole de Dieu ; il déclarait adhérer aux Eglises de Suisse et de France et reconnaître leurs confessions de foi pour les plus pures de toutes. Quant aux conditions posées par Grynæus, il les avait observées religieusement ; il était prêt à en témoigner par serment devant le magistrat.

Après cela Grynæus pria Aubery de se retirer, ainsi que les pasteurs qui n'avaient point été expressément invités par le magistrat bernois. Mais, auparavant, Bèze intervint pour justifier aux yeux de tous sa présence et celle des Genevois qui l'avaient accompagné, les conseillers Roset et Lect, les pasteurs de la Faye et Rotan ; et, pour ne laisser aucun doute sur la conduite que les pasteurs de Genève avaient tenue en toute cette affaire, il fit lire avec le consentement du président et des assistants le texte de la lettre des Genevois aux Bernois ⁽¹⁾.

Grynæus, de son côté, reprit la parole pour se porter garant des bons sentiments d'Aubery ; il l'engagea à renoncer à la dispute publique et à suivre plutôt l'autre voie, celle de la soumission amiable.

Stucki de Zurich et Jetzler de Schaffhouse se prononcèrent aussi dans le même sens. Christian Am Port, le vieux professeur, exposa à son tour ce qui s'était passé entre Aubery et les Bernois.

Alors on passa au vote ; de l'avis de tous, Grynæus pria Aubery de se retirer avec quelques-uns des assistants qui lui seraient agréables, pour réfléchir à ce qu'on demandait de lui. Aubery y consentit ; et les autres furent d'accord de constituer une commission qui formulerait des conditions, dont on délibérerait ensuite en assemblée plénière.

Il pouvait sembler que la déclaration expresse faite par Aubery suffisait et que l'harmonie était rétablie entre les théologiens de la Confession helvétique ; mais tel n'était pas l'avis de tous ; Bèze, en particulier, voulait des précisions et des garanties. Il s'expliqua bientôt sur la façon de mettre fin à la controverse. Si le livre, dit-il en substance, n'avait pas été imprimé, je passerais volontiers là-dessus pour la paix de l'Eglise ; mais, étant donné qu'il est dans toutes les mains et qu'il ne contient pas seulement des passages ambigus, mais encore des choses fausses et qui répugnent à notre confession

(1) Il s'agit ici de la grande lettre du 11 août 1587.

et à notre doctrine, je me demande s'il est suffisant qu'Aubery consente à sa suppression. D'autant plus qu'il a par devers lui beaucoup d'autres écrits tout aussi dangereux, s'ils sont du même genre ; plusieurs ont été imprimés à Genève, tant nous doutions peu de lui. D'autre part, il faut avoir égard à sa réputation personnelle. Nous savons ce qui est arrivé à de grands esprits comme Tertullien.

Il fallait donc trouver un autre moyen de parer à ces maux. Bèze proposa que l'on tirât des *Orationes* une liste des passages incriminés, avec renvoi aux pages, et que l'on opposât à ces erreurs la vraie doctrine réformée, à laquelle tous souscriraient sur un « instrument » public ; on empêcherait ainsi que rien de contraire aux confessions de foi et à la Parole de Dieu ne vît le jour. Les Lausannois, disait-on, étaient prêts à souscrire ; encore fallait-il leur expliquer nettement ce que l'on voulait d'eux, afin qu'Aubery comprît ce que serait cette signature et qu'il fût rappelé au devoir et aux limites de sa charge.

Musculus abonda dans le sens de Bèze : puisque le livre avait été mis dans le public, ce n'était pas assez d'une rétraction privée, il fallait que l'auteur témoignât par un écrit public avoir renoncé aux idées de son livre. Am Port et Dick approuvèrent, Haller aussi.

Telles étaient les conditions que Grynæus fut chargé de communiquer à Aubery. Ce ne serait pas chose facile, apparemment, que de l'amener à y souscrire. Nous ne savons pas ce qui se passa au cours de l'entretien privé qui eut lieu entre le théologien de Bâle et le professeur de Lausanne, mais une phrase de Bèze, trop brève à notre gré, nous apprend que Grynæus « gagna » tant sur Aubery, qu'il consentit à ce que son livre fût supprimé ⁽¹⁾.

C'est alors que se passa la scène la plus émouvante de ces journées : Grynæus, devant tout le monde, y compris Aubery, rendit grâce à Dieu de ce qu'Il les assistait par sa présence et

(1) Rapport de Bèze au Conseil de Genève, 28 avril 1588. Reg. du Conseil, vol. 83, fol. 99^r.

unissait leurs esprits dans le Christ Seigneur. On avait envisagé deux moyens de vider le débat : ou la dispute publique, toujours compliquée et particulièrement en ces temps difficiles, ou l'accord amiable : Aubery s'était déclaré prêt à accepter ce dernier. Les conditions posées étaient, pour la plupart, celles auxquelles il avait déjà souscrit à Bâle ; en outre, pour obvier à tout danger, il s'engageait à déposer en mains sûres les écrits théologiques qu'il avait composés les années précédentes ; il était disposé enfin à souscrire aux articles relatifs aux matières de controverse, pourvu qu'il pût d'abord les examiner et voir s'il pouvait les signer en bonne conscience.

A cette déclaration publique faite par Grynæus de la part d'Aubery, ce dernier ajouta quelques explications ; il pria derechef qu'on lui laissât le temps de délibérer avant de souscrire. Puis il se retira. Alors Grynæus, qui avait accepté le rôle de conseiller d'Aubery, « pour que celui-ci ne se vît pas privé de soutien », pria Bèze de bien vouloir rédiger les articles nécessaires. Jetzler à son tour précisa quelques-uns des points sur lesquels Aubery lui semblait avoir péché. Stucki de Zurich préconisa le juste milieu entre l'indulgence excessive et la sévérité immodérée et prononça son jugement sur les *Orationes* : qu'il s'agît des mots, qu'il s'agît de la chose, le livre d'Aubery lui paraissait étranger à l'orthodoxie de la Parole de Dieu et aux confessions de foi. Il approuvait donc, lui aussi, le remède adopté et les conditions présentées ; il était prêt à admettre les moyens par lesquels on éviterait d'exaspérer Aubery, mais à condition qu'on ne fît aucun tort à l'Eglise et qu'on ne touchât pas aux articles de la Confession helvétique ni à son authentique interprétation.

Bèze enfin ajouta qu'il fallait, à son avis, agir avec Aubery en tenant compte premièrement de la vérité, ensuite de l'homme. Il était d'accord avec les conditions posées, pourvu que tout se fît loyalement, et que les Lausannois déclarassent souscrire eux aussi à la vraie doctrine. Il acceptait aussi de rédiger les thèses, mais avec le concours de ses collègues de

Berne. Tous les assistants ratifièrent alors les propositions de Grynæus et de Bèze ⁽¹⁾.

Ainsi se terminèrent les délibérations, au grand soulagement des assistants, qui pouvaient craindre qu'Aubery ne se montrât aussi irréductible que l'avait été Huber. C'était à coup sûr une victoire de Grynæus, qui avait été l'artisan de cette conciliation et qui avait obtenu d'Aubery qu'il renonçât à faire valoir ses idées dans une dispute publique, dont on redoutait les surprises. Mais c'était une victoire aussi pour Bèze : au lieu de l'écarter comme étant partie aux débats et de le mettre sur le même pied qu'Aubery, on l'avait considéré comme le défenseur de l'orthodoxie ; on le chargeait maintenant de rédiger les thèses auxquelles tous souscriraient. Hommage éclatant rendu par les meilleurs théologiens de la Suisse au successeur de Calvin !

3. *Les thèses théologiques de Berne.*

Comment Bèze s'acquitta de ce travail, les thèses elles-mêmes le font voir. Elles ne concernent pas seulement les sujets de la justification et de la sanctification, comme pourrait le faire croire l'extrait qu'en a donné Chandieu dans sa *Response à la profession de foy publiée par les moynes de Bourdeaux* ⁽²⁾, mais encore les autres points où d'emblée les Genevois avaient signalé les erreurs d'Aubery : la *communicatio idiomatum* en la personne du Christ, le baptême, le parallèle entre Abraham et saint Pierre et sa prétendue succession, enfin le rôle de la philosophie dans l'Eglise.

Ce dernier point mérite de retenir l'attention, puisqu'il touche à la méthode même qu'avait prônée Aubery. Il ne s'agit pas pour l'auteur des thèses de condamner en principe l'usage des disputes à la façon d'Aristote dans les écoles de

(1) Les notes prises par Rotan s'arrêtent ici. Il est probable que la journée du dimanche ou celle du lundi fut employée à rédiger et à mettre au net la longue série des thèses qui seront signées le mardi 23 avril. — (2) CHANDIEU, *Opera theologica*, 2^e éd., 1593, p. 398-400.

théologie, mais d'en éviter les abus, *ut spinosa et perplexa multa prudenter vitentur*. Il faut surtout prendre grand soin de ne pas aller puiser les choses sacrées elles-mêmes à la source des principes philosophiques. On peut bien, à l'occasion, citer les philosophes, mais comme le fait saint Paul, non pas pour appuyer les choses sacrées sur les profanes, mais pour réfuter les païens par leur propre témoignage. Enfin, pour éviter à l'avenir le danger de l'ἑτεροδιδασκαλία que recèlent souvent les mots ou les formules nouvelles, il faut que les pasteurs et les docteurs dans l'Eglise mettent tout leur soin, soit en parlant, soit en écrivant, à user de la façon de parler qui fut celle des Prophètes et des Apôtres.

Les thèses de Berne sont donc un véritable exposé théologique, l'expression du *consensus* des Eglises de Zurich, Berne, Bâle, Schaffhouse et du Palatinat, formulant la vraie doctrine tirée de la Parole de Dieu et de la Confession helvétique, sur les points touchés par Aubery dans ses *Orationes*.

Et la solennité avec laquelle ces articles furent signés, le 23 avril, par les représentants des Eglises montre bien la valeur qu'on attribuait à ce document. L'un après l'autre, les théologiens vinrent apposer leur signature. Joh.-Guil. Stucki, de Zurich, professeur de théologie, Joh.-Jac. Grynæus, ministre de l'Eglise de Bâle, Joh. Jetzler, professeur de l'école de Schaffhouse, Théodore de Bèze, ministre de l'Eglise de Genève, Abraham Musculus, Joh. Dick, Joh. Haller, ministres de l'Eglise de Berne et les doyens des Classes bernoises, puis les délégués des Classes vaudoises, Nicolas Séguier, pasteur de Payerne, Jean de Saint-Paul, de Vevey, Jérôme Salvay (*Silvaticus*), d'Aubonne, Toussain Sébastien, d'Echallens, Guillaume du Buc, d'Yverdon, suivis des deux ministres genevois, Antoine de la Faye et Jean-Baptiste Rotan, ainsi que du pasteur de Lauperswyl, Peter Louber. Enfin viennent les trois inculpés, Jean Bœuf et Jean Lemerle, ministres de l'Eglise de Lausanne, et Claude Aubery, docteur en philosophie, professeur à l'Académie de Lausanne.

Le 22 avril déjà, les Lausannois avaient souscrit à une dé-

claration en bonne et due forme ⁽¹⁾, comme quoi ils abhorreraient la doctrine papale des mérites et de la qualité infuse, l'osiandrisme, le nestorianisme, l'eutychianisme, et l'ubiquité, ainsi que les erreurs de la primauté du pontife romain et tout ce qui était contraire aux Saintes Lettres et à la Confession helvétique. Ils déclaraient en outre embrasser la Confession helvétique et les écrits qui y sont conformes et s'engageaient à ne rien enseigner dans l'Ecole, ni dans l'Eglise, qui y fût étranger.

4. *Le mandement de MM. de Berne et les Classes vaudoises.*

On conçoit sans peine le soulagement des théologiens suisses en présence des déclarations souscrites par Aubery et ses collègues, les deux pasteurs de Lausanne. Cela se sent à chaque page du rapport allemand que Grynæus adressa au Conseil ⁽²⁾ pour lui rendre compte des pourparlers menés avec Aubery le samedi et le dimanche, et des conditions qu'on lui avait faites. Celui-ci avait accepté que son livre fût supprimé, il s'était engagé à remettre à l'autorité ce qu'il avait par devers lui d'écrits théologiques, afin qu'on n'eût pas à craindre de nouvelles publications et de nouvelles controverses ; il était prêt enfin à signer non seulement la Confession helvétique, mais aussi les thèses spécialement dressées à cet effet sur les points controversés.

Mais comment l'auteur des *Orationes*, dont nous avons vu jusqu'ici l'opiniâtre attachement à ce qui lui paraissait être la vérité, avait-il pu désavouer ainsi ses propres idées et se rallier à ce « consensus » ? Il y a là un problème psychologique dont nous ne possédons pas tous les éléments. Un fait semble acquis : c'est par gain de paix, pour la paix de l'Eglise, qu'Aubery et ses amis avaient consenti à s'incliner devant le sentiment unanime des théologiens suisses. Tout en signant les for-

(1) Ms. de Genève, 411, fol. 126 (copie). — (2) Ms. de Genève, 411, fol. 132 s. (copie).

mulaires qu'on leur présentait, ils ne renonçaient pas pour autant à leurs idées personnelles sur la justification et la sanctification. Était-ce duplicité? Non pas. Trois ans plus tard, lors de la grande enquête de janvier 1591, ils protesteront vivement contre le grief de penser autre chose que ce qu'ils avaient signé de leur main ⁽¹⁾. S'ils avaient pu souscrire aux thèses en bonne conscience, c'est qu'ils se sentaient d'accord sur le point essentiel : le seul fondement du salut de l'homme, c'est le Christ, et rien de bon ne nous vient d'ailleurs.

Le principal était, à leurs yeux, que le livre d'Aubery eût été non pas condamné, mais supprimé par mesure de l'autorité civile. « Jamais », diront-ils en 1591, « le mot de condamnation n'a été prononcé dans le synode de Berne ». L'avoyer en charge l'avait lui-même déclaré. « Ce n'était pas », ajoute Aubery, « une palinodie, mais bien un consentement que Bèze et Grynæus avaient requis de lui ». Bèze avait encore déclaré hautement, au retour de Berne, passant à Moudon, qu'il ne fallait parler ni de palinodie ni de condamnation ; et à Lausanne, devant l'auberge de la Croix Blanche, il avait véhémentement repris le « famulus » de Rotan, pour avoir dit qu'Aubery avait été convaincu d'hérésie et son livre condamné de ce fait.

Suppression et non condamnation, cette distinction paraît subtile à faire et difficile à soutenir ; il est certain, en effet, que l'effort unanime des théologiens réformés, de ceux qui avaient critiqué par écrit les *Orationes* comme de ceux qui avaient assisté au colloque de Berne, tendait à réprouver catégoriquement les opinions particulières d'Aubery ; et cette réprobation équivalait, semble-t-il, à une condamnation. Mais enfin, il n'y avait pas eu condamnation en due forme et l'albérisme n'avait pas été inscrit au catalogue des hérésies anciennes et modernes.

MM. de Berne, quant à eux, ne s'embarrassaient pas de

(1) Le rapport fait sur l'enquête de janvier 1591, avec les réponses des pasteurs Bœuf et Lemerle ainsi que celles d'Aubery, se trouve aux archives de Zurich, E II 382, fol. 1090 à 1103. Il mériterait d'être publié.

trop de distinctions ; l'essentiel était qu'on en eût fini avec les controverses publiques. Le 23 avril 1588, le jour même où les thèses furent signées, un mandement officiel était adressé aux Classes du pays romand ⁽¹⁾, pour enjoindre à tous et à chacun de faire silence sur « la doctrine que M. Claude Alberius prétendait introduire touchant la justification de l'homme devant Dieu et de n'en parler dores en avant ny en public ny en privé », mais de s'en tenir purement et simplement à la sainte Parole de Dieu et aux Actes de la Dispute de Berne de 1528, selon le serment prêté par chaque pasteur entrant en charge. Si quelques-uns d'entre eux avaient « pris goust à la doctrine ou opinion dudit Alberius et qu'ils fussent tombés en quelque partialité », on leur ordonnait de la quitter et de se remettre au droit chemin.

En second lieu, ordre était donné de faire « toute la meilleure diligence » qu'il serait possible, pour supprimer les exemplaires du livre en question. Ceux qu'on trouverait devaient être remis entre les mains du bailli. Enfin, de graves sanctions étaient prévues contre les récalcitrants : « Si aulcun d'entre vous, de quelque qualité qu'il soit, entreprennent directement ou indirectement de remettre sus l'opinion dudit Alberius ou aultre dubieuse doctrine et contraire a nostre reformation et confession, celui ou ceulx seront apprehendez, puis par bannissement ou aultrement selon leur demerite chastiez, en corps et biens, sans attendre de nous aultre grace ny mercy ». Même punition attendait ceux qui « feraient difficulté » de remettre au bailli les exemplaires du livre défendu.

Comment les Classes du pays de Vaud reçurent-elles cette sentence ? Il ne semble pas qu'on l'ait accueillie avec un égal empressement ni appliquée à la lettre. Le bruit courut bientôt avec persistance que les lettres officielles n'avaient pas été lues partout et que certains délégués n'avaient pas fait de rapport à leurs collègues. Le 29 juillet, une nouvelle missive de Berne, beaucoup plus raide, demandait des explications à

(1) Arch. de Berne, Welsche Missivenbuch H, fol. 164.

ce sujet ⁽¹⁾. La Classe d'Orbe put témoigner de son obéissance et de son unanimité ; celle de Lausanne, réunie à Vevey, le 4 septembre, tout en déclarant que les articles « posés et accordés » à Berne avaient été lus par le délégué et que tous s'y étaient rangés, dut reconnaître que le mandement relatif à la condamnation du livre d'Aubery n'avait pas été lu, le bailli s'y étant opposé. L'officier bernois s'était contenté d'en indiquer la substance ⁽²⁾.

Mais il ne suffisait pas de pourchasser les exemplaires des *Orationes*. Il fallait encore, pour l'avenir, avoir à Lausanne un professeur de théologie qui pût enseigner la saine doctrine et combattre les effets de l'albérisme parmi les futurs pasteurs de l'Eglise. On avait fait la faute, trois ans auparavant, de ne pas repourvoir la chaire de théologie à la mort de Nicolas Colladon (août 1585). Les pasteurs de Lausanne, Bœuf, Lemerle et Merlin, avaient été chargés de pourvoir à cet enseignement. Or ce n'était pas sur eux — on l'a vu — qu'il fallait compter pour défendre la stricte orthodoxie calviniste.

Les Classes vaudoises reçurent donc l'ordre de proposer un des leurs pour cette chaire. En agissant de la sorte, MM. de Berne portaient atteinte au privilège reconnu de la Compagnie académique ; celle-ci protesta respectueusement, par la plume d'Aubery lui-même, qui remplissait toujours les fonctions de recteur.

La Classe d'Yverdon, inspirée par Guillaume du Buc, prit au sérieux la tâche qui lui était confiée. Mais, avant de désigner un pasteur, elle s'entendit avec les autres Classes pour faire une démarche commune auprès d'Antoine de Chandieu. On comptait bien que si ce dernier acceptait cet appel, MM. de Berne ratifieraient sans hésiter le choix d'un « si excellent théologien ». Mais Chandieu, qui se trouvait alors en congé à Genève, refusa catégoriquement : il était au service du roi de Navarre et des Eglises de France qu'il ne pouvait abandonner. De plus, il avait des raisons personnelles pour ne pas désirer

(1) Arch. de Berne, Welsche Missivenbuch H, fol. 170^r. — (2) W. HEUBI, *L'Académie de Lausanne*, p. 39 s.

revenir à Lausanne auprès de ses anciens amis dont il ne partageait pas les idées. La Classe d'Yverdon se vit donc forcée de se rabattre sur l'un de ses membres. Au grand déplaisir de Guillaume du Buc, qui voulait mettre en avant son beau-frère, Michel de Monchy, pasteur à Rances, ou Christophe Richard, de la Sarraz, ses collègues le désignèrent lui-même. Mais du Buc, qui devait assumer plus tard, en 1591, cette lourde tâche, ne se laissa pas faire. Sans tarder, il écrivit, le 18 septembre, aux pasteurs et professeurs de Berne ⁽¹⁾ pour leur exposer les raisons péremptoires de son refus. Il ne se sentait ni les qualités ni les forces nécessaires à l'enseignement théologique ; il était de plus profondément attaché à son Eglise d'Yverdon où il prêchait l'Evangile depuis bientôt vingt ans ; quitter ce poste lui paraissait une véritable désertion. Enfin, des considérations de famille le retenaient dans cette ville, les biens de sa femme à gérer et la maison qu'il venait d'acheter à grands frais et qui était fort hypothéquée.

Nous ignorons absolument quelle fut la réponse des autres Classes. MM. de Berne renoncèrent, semble-t-il, à pourvoir la chaire de théologie à Lausanne et l'on en resta au *statu quo*.

Du Buc et ses collègues n'étaient d'ailleurs rien moins que rassurés par l'attitude des disciples d'Aubery et du maître lui-même. Certains pasteurs avaient eu beaucoup de peine à souscrire aux thèses théologiques de Berne ; les exemplaires de ces petits livres, qui auraient dû être supprimés depuis longtemps, n'avaient pas encore été livrés par leur auteur ; il s'en trouvait même, disait-on, entre les mains des étudiants. Tout cela donnait à penser : la soumission des Lausannois était-elle bien sincère ? N'avaient-ils signé que de la plume et non de tout cœur ?

Ces propos qui couraient le pays revinrent aux oreilles des principaux intéressés, Aubery, Portus ⁽²⁾ et les trois pasteurs de Lausanne. Quelques jours après la séance de la Classe à Vevey

(1) Bibl. de Zofingue, ms. P 14, vol. I, n° 133. — (2) Æmilius Portus, professeur de grec à Lausanne, de 1581 à 1592.

ils écrivirent une lettre à Musculus ⁽¹⁾ pour protester vigoureusement contre ces fausses rumeurs, indignes d'honnêtes gens. Les deux délégués que la Classe de Lausanne envoyait auprès de LL. EE. pour se justifier se chargèrent de cette missive. Au besoin, ils pourraient attester l'absolue sincérité de ceux qu'on mettait en cause injustement. D'ailleurs les membres de la Compagnie académique de Lausanne ne s'opposaient pas à ce qu'on rétablît la chaire de théologie sur son ancien pied. « Dieu veuille » disaient-ils, « que vous trouviez l'homme convenable. Nous nous en féliciterons pour vous, pour nous, pour l'Eglise et pour l'Ecole. » Mais ils ne pouvaient s'empêcher de mettre en garde les Bernois contre les insinuations de ces colporteurs de faux bruits (*nugigeruli*), « les plus vains et les plus menteurs des hommes, qui allaient contre le *consensus* accepté à Berne et contre la charité chrétienne ».

Qui donc étaient ces adversaires d'Aubery qui ne désarmaient pas ? On ne se trompera guère, je pense, en les cherchant parmi certains régents du collège ⁽²⁾ qui, deux ans plus tard, provoqueront par leurs dénonciations une nouvelle enquête (janvier 1591).

5. Epilogue.

Au dehors, le résultat inespéré du Synode de Berne fut accueilli avec joie. A Bâle, Grynæus donna connaissance à ses collègues, le 4 mai, de tout ce qui s'était dit et fait ⁽³⁾. A Zurich, l'antistès Stumpf tint à féliciter de tout cœur son collègue de Berne de l'heureuse issue de ces troubles ; mais, chose curieuse, il ignorait encore le 23 mai ce que le Conseil avait décidé à l'endroit d'Aubery ; le délégué de Zurich, Stucki, n'avait pu

(1) 9 sept. 1588. Bibl. de Zofingue, ms. P 14, vol. I, n° 191. — (2) Voici les noms de ceux qui furent les témoins à charge en janvier 1591 : Tobie Yol-land, diacre de Lausanne, Moïse Molery, principal du collège, Simon Girard, David Piotheus, Jean Perrin et Martin Faubert. — (3) Arch. de Bâle, Kirchen-archiv, D I, 1, p. 65.

faire rapport là-dessus ⁽¹⁾. Dans l'Allemagne réformée, aussi, on avait suivi la fin de l'affaire avec intérêt ; Daniel Toussain, de Heidelberg, se réjouissait d'apprendre la « réconciliation » d'Aubery avec les pasteurs orthodoxes ⁽²⁾ ; il ne pouvait cependant étouffer une crainte : « Dieu veuille qu'il ne reste rien de suspect et qu'à l'avenir le philosophe sache traiter *mystice* ces mystères théologiques et surtout *cum Ecclesia sentire et loqui* ». Un autre correspondant de Grynæus, Abraham Muys van Holy, pasteur à Bentersheim dans le Palatinat, admirait pour sa part sans réserves l'attitude d'Aubery, ce grand philosophe qui s'était soumis pour le bien de l'Eglise ⁽³⁾.

A Genève surtout on avait lieu de se féliciter du résultat obtenu à Berne. Le 28 avril, le Conseil de la ville avait entendu le rapport de MM. de Bèze et de la Faye, sur leur mission ⁽⁴⁾ ; lecture avait été faite de la lettre officielle par laquelle MM. de Berne exprimaient leur reconnaissance : « Nous avons veu et entendu », disait la missive, « que la presence du seigneur de Beze a grandement prouffité pour la vuydange pour l'un et l'autre different, dont nous tenons obligez de ce recoignoistre envers vous et luy, en tous endroicts qui s'en presenteront... » ⁽⁵⁾ Le même jour, qui était un dimanche, la Compagnie des pasteurs s'assembla, après le prêche du soir, chez M. de Bèze « tant pour le saluer que pour entendre aussi les nouvelles de son voyage ». Et le vendredi suivant, en séance de la Compagnie, Bèze fit un exposé complet du synode de Berne ⁽⁶⁾.

Mieux encore, on vit arriver, trois semaines plus tard, Bœuf et Aubery, qui accompagnaient M. de Chandieu ; ils venaient célébrer la paix rétablie entre Lausanne et Genève. A leur retour de Berne, en effet, les théologiens genevois avaient été

(1) Stumpf à Musculus, 23 mai 1588. Bibl. de Zofingue, ms. P 14, vol. II, n° 107. — (2) Daniel Toussain à Grynæus, 8 mai 1588. Fr. W. CUNO, *Daniel Tossanus der Æltere*, Amsterdam, 1898, t. II, p. 131. — (3) Abraham Muusholius à Grynæus, 15 juin 1588. H. de VRIES, *Genève pépinière du calvinisme hollandais*, La Haye, 1924, t. II, p. 38. — (4) Arch. de Genève, Reg. du Conseil (28 avril 1588), vol. 83, fol. 99 s. — (5) Arch. de Berne, Welsche Missivenbuch H, fol. 163. — (6) Reg. de la Compagnie B, fol. 163^v et 164.

reçus chez Bœuf, en signe de la réconciliation des esprits; ils avaient mis cette condition que les Lausannois viendraient à leur tour à Genève pour la confirmer. Ceux-ci le firent sans tarder, profitant du passage de Chandieu, qui revenait de sa mission diplomatique en Allemagne. Le Conseil leur offrit un repas, le jeudi 16 mai, et la Compagnie des pasteurs, le lendemain ⁽¹⁾. Ils ne partirent pas sans avoir donné des assurances renouvelées d'observer la paix de l'Eglise. « Dieu veuille que cela se confirme », ajoutait de la Faye, qui fait le récit de cette visite à son correspondant de Bâle, le professeur Heinrich Justus ⁽²⁾.

L'événement n'a pas confirmé ce souhait. Sans doute, Aubery et ses collègues de Lausanne essayeront loyalement de tenir les engagements qu'ils avaient pris ⁽³⁾; mais ils ne pourront renoncer à leur manière de voir. « Condamner mon livre », dira Aubery plus tard, « ce serait condamner en même temps saint Augustin et les pères du concile de Milève et du concile d'Orange, que j'ai suivis en interprétant la doctrine de la justification ». Après deux ans d'accalmie, la controverse albérienne reprendra de plus belle dans l'église française de Bâle d'abord, du fait de Lescaille, puis simultanément à Lausanne, sur la dénonciation de quelques régents du collège, et à Neuchâtel, où le pasteur Cyprien Isnard, qui était le beau-père d'Aubery, ne pouvait s'empêcher de porter en chaire quelques-unes des idées caractéristiques des *Orationes* dont il était imbu. Mais ce sont là d'autres histoires.

(1) Reg. de la Comp. B, vendredi 17 mai : « Avisé aussi que ce jour mesme on bailleroit a souper a messieurs Bœuf et Aubery, qui estoient venus par deça pour visiter la compagnie suivant la promesse qu'ilz avoient faite a Lausanne, et ce pour tesmoigner l'amitié de plus en plus ». — (2) Lettre d'Antoine de la Faye à Heinrich Justus. Bibl. de Zurich, coll. Simler, vol. 145, n° 14 (copie). — (3) Le 16 août 1588, Chandieu, écrivant à Grynæus, leur rend bon témoignage : « D. Bovem et D. Alberium pacem colere, magna cum laetitia videmus. Quod ut perpetuum sit, et opto et precor ». BERNUS, *Antoine de Chandieu*, p. 114, note.

UN SIÈCLE DE PRÉDICATION PROTESTANTE D'ADOLPHE A WILFRED MONOD

par GUSTAVE COLOMB

Chargé du cours d'histoire de la prédication.

D'Adolphe à Wilfred Monod, du grand oncle au petit-neveu, ce sous-titre, est-il besoin de le dire, n'implique aucun jugement de valeur, aucune appréciation de mérite ou d'infériorité à l'endroit de deux prédicateurs dont les noms marquent plutôt les limites que l'objet de cette étude. Adolphe Monod, Wilfred Monod, ces deux noms en effet sont, à les bien prendre, deux dates entre lesquelles un siècle aujourd'hui révolu est enclos. Les sermons les plus caractéristiques de la manière et de l'époque d'Adolphe Monod datent de 1827-1830, et Wilfred Monod appartient à la plus immédiate actualité. Or le rapprochement de ces deux noms, rapprochement qui prend presque figure d'antithèse, pose un problème dont la solution intéresse la dignité de la chaire, puisqu'elle en détermine la place au milieu des productions de l'esprit. Le problème est le suivant : de l'un à l'autre, du grand-oncle au petit-neveu et tout au long des dix décades qui les séparent, est-il possible de jeter un pont, d'apercevoir une suite, une chaîne qui nous permette de rattacher la prédication dogmatique et individualiste de l'un à la prédication impressionniste et sociale de l'autre ? Parmi les multiples activités de l'esprit, dans le vaste et magnifique royaume de la pensée, où domine la loi de l'évolution, la prédication constituerait-elle une province à part, soustraite à la loi commune, condamnée soit à l'immobilité, soit au régime chaotique du caprice individuel ? En d'autres termes et pour

préciser, la prédication protestante de langue française dès 1830 à nos jours est-elle demeurée stationnaire et, dans la négative, n'est-elle que le reflet mouvant, l'œuvre strictement personnelle de ses représentants successifs ? Ou bien, et sans d'ailleurs méconnaître la part du coefficient personnel, avons-nous lieu d'assigner à ses transformations des causes plus générales et plus essentielles, parce qu'elles affectent son contenu lui-même, de même qu'en littérature, par delà le tempérament du romancier, du poète ou du dramaturge, la critique cherche et découvre les courants et les influences d'ordre esthétique, social ou philosophique ?

On entrevoit l'importance de cette question. Il y va, disions-nous, de la dignité de la chaire chrétienne. Non, assurément, que nous regrettions le temps où la prédication occupait une place éminente dans la hiérarchie des œuvres littéraires. Honneur considérable mais périlleux. On le vit bien au dix-huitième siècle, où la hantise de la grande et des petites Académies qui établissaient les réputations jeta la chaire dans des voies de traverse et précipita son déclin. Ignorée des pontifes qui posent les règles du bien dire et du bien écrire, elle est aujourd'hui bannie du champ de la littérature. Ne nous plaignons pas de cet ostracisme, encore que telle page d'Adolphe Monod ou d'Eugène Bersier ne ferait pas mauvaise figure dans une anthologie des prosateurs français. Il vaut mieux, après tout, que l'orateur sacré soit affranchi de préoccupations propres à reléguer à l'arrière-plan le souci de la gloire de Dieu. Mais il importe à la dignité de la chaire que, toute déchue qu'elle soit de son prestige littéraire, la prédication s'affirme comme une énergie agissante et s'insère comme telle dans le mouvement de la vie collective. Elle s'acquitte de sa haute mission dans la mesure où, renonçant à se déployer hors ou à côté de la réalité, dans l'isolement des chambres hautes, elle est attentive aux signes des temps et s'imprègne en quelque sorte de l'atmosphère ambiante pour mieux adapter son message éternel aux besoins d'une société en perpétuel devenir. Nous sommes dès lors conduits à donner une moindre part, dans l'étude que

nous nous proposons, au facteur individuel qu'aux influences générales qui impriment à chaque époque sa physionomie particulière.

Et voici que, du même coup, notre champ se rétrécit d'un côté pour s'élargir de l'autre; l'intérêt ne se porte plus tout entier, ni même principalement sur les prédicateurs eux-mêmes. Ce n'est pas une galerie de portraits qu'il est question d'exposer ici; nous nous refusons le plaisir de faire défiler aux yeux du lecteur la théorie des orateurs de la chaire au dix-neuvième siècle. Ce cortège de robes noires et de visages austères ne manquerait assurément ni de variété ni de pittoresque. Je ne pense pas toutefois que le spectacle nous en soit d'un très grand profit, pour ce motif entre autres que nous ne pourrions être complet qu'au prix d'une fâcheuse superficialité. Il faudrait courir de l'un à l'autre pour en épuiser la série et nous arriverions, au terme de la course, épuisés nous-mêmes et l'attention fatiguée comme au sortir d'une séance cinématographique.

Non, certes, que je considère comme un propos raisonnable de séparer l'œuvre de l'ouvrier. En nul autre domaine moins qu'en celui de la parole sacrée l'homme ne peut être tenu pour une quantité négligeable; l'homme, tout l'homme, doit être présent et agissant dans la prédication et quand Bossuet fait de Jean-Baptiste, prédicateur, l'admirable portrait que l'on sait, il ne fait que traduire, avec son expérience d'orateur, une loi essentielle de la chaire. « L'éloquence religieuse », dit Brooks, « c'est l'Évangile plus un homme. » Gardons-nous de nous donner ne fût-ce que l'apparence de voiler une vérité si capitale. Serait-ce la voiler pourtant de faire observer que l'homme et, dans l'espèce, le prédicateur, n'est pas une création *ex nihilo*? Aucun de nous n'a la prétention d'être un Melchisédec sans ancêtres ni généalogie. Plus certainement qu'un point de départ, le prédicateur est un point d'arrivée, un produit, un dérivé, et les individualités accusées ne dominent leur milieu qu'en le résumant; elles en concentrent les tendances comme un prisme les rayons. Ceux-là même qui pré-

tendent s'arracher à l'ambiance, rompre la chaîne, remonter la pente, les réactionnaires de la chaire dont l'éloquence fait frissonner la toile des tentes plus impressionnable que la voûte des temples, trahissent par leur intransigeance même leur dépendance du milieu comme le barrage révèle la force du courant.

Fidèle à cette norme, nous signalerons au passage les noms les plus représentatifs, les prédicateurs dont l'œuvre homilétique jalonne la marche de l'éloquence chrétienne dans la période la plus récente de son histoire. Le nombre n'en est pas considérable. Les sous-ordres, parmi lesquels il en est d'infinitement respectables, sont légion. Nous les laisserons dans l'ombre où tout doucement ils glissent et où leurs œuvres les suivent.

Appauvri, si l'on veut, ou plutôt désencombré de l'apport biographique et anecdotique, notre champ par ailleurs s'élargit, disons mieux s'approfondit, puisqu'il s'agit de rechercher tout autour de la chaire et dans la chaire elle-même, j'allais dire par dessous la chaire, les facteurs multiples qui en ont orienté les destinées. Facteurs religieux, sans doute et tout d'abord, mais aussi politiques, sociaux, économiques, philosophiques. Si la chaire en effet n'agit plus sur le siècle avec la même intensité qu'aux temps des Chrysostome et des saint Augustin, des saint Bernard et des Bossuet, le siècle n'a pas cessé d'agir sur la chaire et je me plais à croire que, frustrés dans notre curiosité du condiment épisodique, nous trouverons quelque profit à jeter un rapide regard sur l'histoire d'un art qui, par ses moyens, ressortit aux conditions humaines et, par son but comme par son inspiration, tend à la gloire de Dieu.

I

Un problème, disons-nous. Notre premier soin sera d'en établir les données. Les voici : nous avons un point de départ et un point d'arrivée ; entre les deux un vaste espace sillonné de pistes qui se croisent, se rapprochent ou s'écartent sans

ordre ni motif apparent et qui, en réalité, directement ou indirectement, procèdent du grand-oncle pour aboutir au petit-neveu. Le trajet est sinueux, coupé d'incidents, de retours et d'hésitations. On arrive pourtant et, parvenus au terme, si l'on confronte la prédication d'avant-hier et celle d'aujourd'hui, on est conduit à se demander à la suite de quelles péripéties la même chaire a pu retentir d'accents si différents et, par moment, si discordants.

Si différents : voyez plutôt. Les deux Monod prêchent, à quatre-vingt-dix ans d'intervalle, sur le même texte : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive* ⁽¹⁾. Le sermon de l'aîné, prononcé à Paris, appartient à la période de son orthodoxie atténuée, j'allais dire apaisée. C'est tout ensemble un chef-d'œuvre d'architecture oratoire, de simple et large ordonnance, de pénétrant mysticisme. Nous avons soif, soif de bonheur, de sainteté, de lumière, d'amour. Or la vie du monde ne peut donner l'eau qui désaltère. « Au bout de toutes nos recherches et de tous nos soupirs, nous voici le cœur altéré et béant devant une existence qui n'a cessé de nous faire illusion que pour cesser de nous contenter : nous avons soif, contradiction intolérable. Pour en sortir, l'homme n'a que le choix entre ces deux moyens : ou abaisser son cœur au niveau de la vie, c'est le parti des âmes vulgaires ; ou élever la vie au niveau de son cœur, c'est la seule solution qui soit digne de nous. » Est-elle possible ? Oui, car il y a, grâce à Dieu, une vie qui répond pleinement à tous les besoins du cœur humain ; cette vie est en Christ, d'où elle se communique à nous par la foi. Et de là, notre prédicateur s'engage dans la partie positive de son sujet et s'attache, en des pages saisissantes, à montrer dans la personne humaine et divine du Christ la source éternellement jaillissante d'une vie qui assure au croyant la satisfaction de ses aspirations les plus légitimes, et le rend à son tour capable de répandre la vie.

Peut-on concevoir rien de moins laborieux, de plus naturel

(1) Jean VII, 37.

et, tout en le dominant, de plus fidèle au texte ? Voilà pour l'architecture homilétique. Et pour le fond, pour la substance religieuse, nous nous bornons, à regret, à détacher deux fragments qui donnent la tonalité, la note fondamentale de ce sermon où le pessimisme chrétien mêle sa plainte aux accents victorieux de la foi. L'orateur a constaté que la vie est impuissante à nous rassasier : « La mélancolie », poursuit-il, « est le dernier mot de l'existence terrestre..., elle respire, cette mélancolie, dans toutes les choses humaines, à commencer par les meilleures : dans les méditations du philosophe, dans les imaginations du poète, dans les créations de l'artiste, dans les conceptions de l'homme d'Etat, dans les privations de l'isolement et dans les mécomptes de la vie commune, dans le mariage et dans la famille, dans le commencement et dans la fin de toute entreprise, dans nos peines et dans nos plaisirs, surtout dans nos plaisirs, dans le développement de cette vie toujours mourante qui ne s'entretient, comme un flambeau, qu'à la condition de se consumer ; que dis-je, elle respire dans la nature elle-même, dans l'animal qui se lasse, dans la fleur qui se penche, dans la feuille qui tombe, dans l'eau qui s'écoule, dans le jour qui décline, dans la saison qui se renouvelle, enfin dans tout cet échange incessant dont se compose le mouvement des êtres se déplaçant les uns les autres, se succédant les uns aux autres, se nourrissant les uns des autres... Ne prenez pas ce langage pour l'élégie de la vie ; ce n'en est pas l'élégie, c'en est l'histoire. J'ai soif ; c'est par où il en faut toujours finir chaque fois que l'on compare les besoins du cœur avec les réalités de la vie ». Et ces graves accents se prolongent jusqu'à la péroraison qui, impérieuse et brève, embrasse le siècle entier dans une pathétique injonction : « Il lui faut (à l'homme) une vie plus mûre, plus mâle, plus sérieuse, plus baptisée d'eau et de sang, et Jésus seul peut la lui donner, hier, aujourd'hui, éternellement. Et qu'on le sache bien, ce que Jésus dit à l'individu, il le dit aux siècles. S'il y a un siècle qui a soif ; s'il y a un siècle qui a sondé la plaie de l'humanité ; s'il y a un siècle qui prétend résoudre le problème social... ;

s'il y a un siècle agité, haletant, travaillé et fatigué, mais grand dans sa mission, mais ardent dans ses espérances, mais indomptable dans ses entreprises ; s'il y a un dix-neuvième siècle — qu'il cesse de présenter sa soif aux quatre vents des cieux ! qu'il désespère de ses théories ! qu'il fasse silence, qu'il courbe la tête, qu'il vienne à Jésus et qu'il boive ! » Un sentiment tragique de la misère humaine, un regard incisif et compatissant jeté dans les profondeurs de l'âme malheureuse et coupable, un effort vers le dedans, vers les sources cachées de la tristesse et du salut, tel est ce sermon d'où s'échappe, comme d'une urne penchée, un âpre et vivifiant breuvage ⁽¹⁾.

J'ouvre maintenant celui de ses recueils de sermons auquel M. Wilfred Monod donne ce titre qui est un programme : *Sur la terre*, et j'y trouve sur le même texte une prédication ou, plus exactement, une étude biblique qui, chose paradoxale et dont ce n'est pas le seul exemple, serre de beaucoup plus près le texte jusqu'à en épeler chaque mot et qui pourtant lui est moins fidèle, parce qu'à notre sens il en reproduit moins la résonnance particulière, l'émouvante et dramatique vibration. On serait tenté de dire qu'à vouloir, par scrupule de fidélité formelle, disséquer la parole du Christ, l'orateur a laissé fuir entre ses doigts une part de cette sève vive que son grand-oncle a fait circuler dans les larges divisions de son discours. Il ne s'agit pas ici, est-il besoin d'insister, de porter un jugement sur la doctrine et moins encore sur la piété de M. Wilfred Monod. Je n'ai garde d'oublier d'autre part que nous sommes en plein vingtième siècle et que les préoccupations, les exigences et les capacités de nos auditoires ne sont pas ce qu'elles étaient il y a cent ans. Ces précautions prises, je justifie mon sentiment en m'attachant aux pas du distingué prédicateur de l'Oratoire. « L'Eglise », dit-il, « c'est le refuge des âmes altérées ; la seule condition que Jésus réclame de ses disciples, c'est la soif, c'est-à-dire qu'il appelle à soi tous les hommes indistinctement... Mais en quoi consiste cette soif ?

(1) ADOLPHE MONOD, *Sermons*, 3^e série, Paris I.

...L'immense majorité des hommes est, tout simplement, tourmentée par la soif bien légitime du bonheur sous sa forme la plus élémentaire : la santé, les affections de famille, le vivre et le couvert. D'autres, moins ambitieux, ne réclament que le repos, un peu de silence, un peu de loisir, le temps de reprendre haleine. Dans les grands magasins, il y a des employés qui ne se couchent jamais avant minuit et qui doivent être à leur poste dès cinq heures du matin ; d'autres qui n'ont jamais une journée de liberté du 1^{er} janvier au 31 décembre, à moins de payer un remplaçant. Et, sans aller si loin, combien de mères de famille s'épuisent jour et nuit dans les travaux du ménage et les soins des enfants. Pensons aussi à ceux qui pleurent... Et puis il y a les nobles soifs de la raison et de la conscience, plus rares mais plus consumantes, la soif mystérieuse, inextinguible du pardon de Dieu..., les sublimes soifs des âmes héroïques, desséchées par la mélancolie de l'insuccès et la vanité de l'indignation ; l'homme essaie en vain de se distraire ; ni les journaux, ni les apéritifs, ni les spectacles, ni les autres stupéfiants de l'intelligence ne lui donnent l'apaisement ; seul le Christ apporte le remède ; seul il étanche notre soif. Il suffit de *venir*.» Mais où trouverons-nous le Christ ? M. W. Monod répond : dans l'Eglise, dans le sanctuaire. « Si vous n'y êtes point dimanche prochain, l'appel du Sauveur ne retentira pas à vos oreilles. » Nous le trouvons aussi dans le service social. « Le Maître est là, invisible, dans la grande mêlée sociale... ; jetez-vous dans la mêlée... et vous découvrirez où se tient Jésus-Christ en l'année actuelle. » Dans l'Eglise, dans la société, le Christ se laisse trouver enfin dans le cœur, dans la vie intérieure du recueillement et de la prière ⁽¹⁾.

Bornons à ces quelques fragments l'instruction d'un procès qu'il serait aisé de faire porter, de part et d'autre, sur un grand nombre de prédications. La conclusion qui nous paraît s'en dégager, c'est que de nos deux orateurs, tandis que l'aîné concentre, le cadet disperse, le premier reste près du

(1) WILFRED MONOD, *Sur la terre*, p. 53.

foyer, le second tend à la périphérie ; il semble parfois qu'une force centrifuge le pousse à extérioriser les phénomènes de la vie religieuse. Il serait peu équitable assurément de laisser entendre que M. Wilfred Monod méconnaît la nécessité de la piété intérieure. N'est-il pas toutefois significatif qu'à plus d'une reprise il soit conduit à se justifier du reproche qu'on serait tenté de lui faire, à savoir de sacrifier le dedans au dehors, la source au fleuve, la communion avec le Christ au service du Christ ? Dans la mesure où, à propos d'un cas particulier, il est permis de parler d'évolution, nous hésiterions à déclarer que l'évolution s'est faite dans le sens le plus favorable ; la marche n'est pas nécessairement le progrès.

Elle l'est pourtant quelquefois, et le parallèle que voici entre deux autres sermons des mêmes prédicateurs nous en fournira la preuve. Je choisis intentionnellement l'un des sermons de la période héroïque du ministère de Lyon (1827-1832), au cours de laquelle Ad. Monod a déployé sa plus grande puissance oratoire en même temps qu'il a donné à la doctrine du Réveil son expression la plus agressive. Et je soulève, en passant, un gros problème homilétique que Paul Stapfer a résolu avec intrépidité dans son bel ouvrage sur *Bossuet et Adolphe Monod*. Y a-t-il une relation de cause à effet entre le caractère massif et intransigeant des affirmations doctrinales d'Ad. Monod, dans sa production oratoire de Lyon, et l'extraordinaire puissance de sa parole qui, à Paris, alors qu'il relâchait l'étau de son orthodoxie, perdit en vigueur dialectique ce qu'elle gagnait en intimité et en saveur mystique ? ⁽¹⁾ Sans m'attarder à résoudre ce problème dans la solution duquel gît peut-être le secret de quelques aspects ou de quelques déficits de la chaire contemporaine, j'en reviens à nos moutons, dans l'espèce à un sermon qui est un rugissement plutôt qu'un bêlement, à la fois un chef-d'œuvre de dialectique oratoire, une formidable machine de guerre et, je le dis en trem-

(1) Il est intéressant de constater que Monod, à Paris même, revenu par réaction contre le libéralisme à son intransigeance première, a retrouvé du même coup l'énergie de son accent (voir l'*Exclusivisme*, *Trop tard*. Paris II).

blant, une énormité au point de vue chrétien. Il est intitulé : *La sanctification par la vérité*. Le sujet est annoncé dans un exorde d'une netteté tranchante : Nul ne peut être sanctifié que par la *connaissance* de la vérité. L'équation est la suivante : la sanctification est la condition du salut ; il n'y a pas de sanctification, donc pas de salut possible, sans la *connaissance* de la vérité telle que l'ont formulée le Christ, les apôtres et l'Eglise fidèle dans ses confessions de foi. L'erreur en ces matières est une perversion ; la sincérité dans l'erreur n'est pas une excuse. Ce qui sauve, ce n'est pas la bonne foi, c'est la foi, et la foi, c'est la *connaissance*, c'est la croyance ; donc nul ne peut être sauvé hors de l'orthodoxie ⁽¹⁾.

Nous avons là, dans sa rigueur implacable, le dogme du Réveil. Et ce que Monod développait avec une abondance et une magnificence verbales sans pareilles, d'autres, dans le même temps, mais avec un moindre talent, le redisaient à l'envi. Eh bien ! lorsque j'entends M. Wilfred Monod traiter sinon un texte identique, du moins un sujet similaire, j'éprouve l'impression de l'homme qui, au sortir d'un cauchemar, aperçoit le rayon qui dissipe ses transes et salue avec délices la lumière libératrice.

Il est difficile en effet d'imaginer dissonance plus aiguë que celle qui oppose l'attitude de chacun de nos deux prédicateurs à l'égard de cette question du salut et je ne pense pas qu'il soit exagéré de dire qu'entre Jacques Saurin et Adolphe Monod l'écart est moindre qu'entre ce dernier et son petit-neveu. Abordant, après de longues hésitations, la parabole du Jugement dernier ⁽²⁾, notre contemporain, d'accord sur ce point avec l'orthodoxie de tous les temps, disons mieux, avec la conscience qui est, à sa façon, une incorruptible orthodoxe, établit la nécessité d'un jugement de valeur appliqué à la vie humaine, c'est-à-dire l'alternative du salut ou de la perdition. M. Wilfred Monod est trop de son temps pour feindre d'ignorer les prétentions utopiques et pas mal orgueilleuses d'une

(1) *Sermons*, 1^{re} série. Lyon. — (2) *Matth.* xxv, 31-46.

morale dépourvue de sanction. Mais, tandis que l'aïeul suspend le jugement à un critère dogmatique et confond l'erreur et le péché dans une commune condamnation, son après-venant élimine du jugement tous les considérants de nature doctrinale et ne retient que le critère moral, la disposition du cœur. Si l'on veut parler de credo, le credo qu'il assigne comme base au verdict souverain est exempt de tout caractère confessionnel et même religieux, c'est la consécration au Christ, incarnation de l'humanité, en un mot c'est le service social. « Aux yeux de l'Eternel, à l'heure décisive des comptes à rendre, mieux vaut avoir vécu sans religion que d'avoir vécu sans amour ⁽¹⁾. » Et, tandis encore qu'à Lyon le châtiment, conçu sous l'angle des peines éternelles, venait du dehors et d'en haut, par l'effet d'une sorte de vengeance divine, se surajouter au crime, à l'Oratoire de Paris, la peine s'intériorise, se moralise, si l'on ose dire, découle du péché comme l'effet de la cause et satisfait, par le but qui lui est assigné, non point la justice distributive, mais l'inépuisable miséricorde de Dieu.

Ici, décidément, notre contemporain reprend l'avantage. Je laisse hors de discussion les considérations d'éloquence ; je ne m'engagerais pas, en outre, à contresigner toutes les déclarations du prédicateur de l'Oratoire. Mais, à ne retenir que l'inspiration, la pensée maîtresse, cette notion de la justice divine qui trouve sa perfection dans la miséricorde, je me sens plus près de l'Evangile qu'au pied de cette chaire de Lyon, du haut de laquelle le grand apôtre du Réveil brandissait, sur un auditoire haletant, les foudres divines.

(1) WILFRED MONOD, *Certitudes*, p. 113. J'aime à relever dans ce sermon très caractéristique et très courageux sur le Jugement dernier les lignes où l'orateur se défend de méconnaître les exigences de la vie intérieure. Nous l'en croyons sur parole.

II

Les pages qui précèdent n'ont d'autre intention que d'orienter notre marche et, par des exemples concrets, de marquer la différence des temps. Nous sommes en présence de deux types de prédication, l'un appartenant au passé, l'autre tout à fait contemporain. Quels sont les caractères distinctifs de l'un et de l'autre ?

Si l'on a pu dire à juste titre qu'Adolphe Monod est, sous le rapport de la langue, un classique, un authentique dépositaire de la grande tradition littéraire, un conservateur en un mot, il est permis également de voir en lui un romantique. Il n'appartient pas impunément à la génération d'Alfred de Vigny et de Victor Hugo. Ce grand mélancolique a lu *René* ; esclave de sa conscience, il l'est bien un peu aussi de son imagination, et comme il a l'imagination féconde et dramatique, comme il a volontiers des réalités invisibles une vision spectaculaire, son éloquence se revêt de vastes draperies, se déploie en de larges développements où se jouent les tragédies du ciel et de l'enfer. Il est le romancier ou le poète de l'eschatologie ; certaines pages ont des allures d'épopée. Je ne sais rien de plus extraordinaire, d'une éloquence plus torrentielle que les quatre pages tout au long desquelles, sans un arrêt, sans reprendre haleine, Monod fait passer sous les yeux de son auditeur la terrifiante perspective de la malédiction divine et s'arrête, épuisé par son effort et comme bouleversé, sur ces mots : « Si Dieu me maudissait... que serait cette malédiction, sinon toutes les perfections divines rangées en bataille contre moi, la justice de Dieu me poursuivant, sa puissance m'accablant, et, ce qu'il y a de plus terrible, sa bonté relevant l'horreur de ses jugements et de mes remords et faisant elle-même mon plus cruel tourment ? Que serait cette malédiction, sinon toutes les créatures conspirant à mon supplice... et chaque fibre de mon cerveau, chaque battement de mon cœur, chaque mouvement de ma pensée se soulevant contre

moi pour me déchirer ? Que serait cette malédiction, sinon le monde entier, au dehors et au dedans, devenu pour moi sans amour, la nature sans charmes, la terre sans fruits, le ciel sans sourire, l'existence sans joie, la dernière goutte de félicité tarie dans le dernier repli de mon cœur et tout mon être séché jusque dans la racine, comme ce malheureux figuier que la voix du Seigneur avait maudit... ? Que serait enfin cette malédiction, sinon mon âme enveloppée et pénétrée d'une misère immense et ne trouvant plus dans tous les êtres qu'un enfer universel, un enfer au dedans de soi, un enfer dans les créatures, un enfer en Dieu même... ? ⁽¹⁾ » On trouverait chez Lacordaire, prédicateur à Notre-Dame de Paris à l'époque d'Ad. Monod, des amplifications analogues. Une inépuisable et pour nous, hommes d'aujourd'hui, une intempérante abondance verbale, une chevauchée à travers l'infini à la suite du Mazeppa des *Orientales*, voilà bien l'empreinte de l'époque.

A quoi vient s'ajouter un autre caractère : Adolphe Monod est le fils d'une époque qui, lasse de la sèche, aride et courte philosophie du dix-huitième siècle, s'est enivrée de métaphysique ; l'idéologie est la maîtresse incontestée ; avec les Hegel, les de Bonald et leurs émules, s'édifie une géométrie abstraite qui a la prétention d'embrasser l'univers dans son réseau de formules ; la raison raisonnante est la source et la norme de la vérité. Or voyez ! l'intrépide avocat du surnaturel chrétien, le détracteur passionné de la raison humaine qu'il accable de ses dédains éloquents, Adolphe Monod, raisonne éperdument ; sans se l'avouer et sans doute inconsciemment, ce qui rend son cas plus significatif, il fait au raisonnement dialectique, et à cette forme du raisonnement qui en est la quintessence et qui porte le nom de syllogisme, un crédit presque illimité. Relisez, pour vous en convaincre, dans la série des *Sermons* de Lyon et de Montauban, le discours déjà mentionné sur la *Sanctification par la vérité*, ou sur la *Crédulité*

(1) ADOLPHE MONOD, *Sermons*. 1^{re} série, Lyon, p. 357-362.

de l'incrédule, ou sur ce sujet : *Etes-vous un meurtrier ?* A ce régime, le discours contracte une raideur géométrique, je ne sais quoi de tendu qui laisserait un sentiment d'irritation, si en cours de route et dans ses péroraisons, qui sont presque toujours saisissantes, le prédicateur ne s'arrachait à la tyrannie du syllogisme pour livrer passage aux effusions de son cœur d'apôtre. Cette ardeur raisonnante s'est au surplus apaisée avec les années ; la maturité de l'âge s'est accompagnée de douceur et d'onction. La corde raide s'est assouplie et nous avons entendu de plus évangéliques accents dans le sermon : *Qui a soif ?*

Prenant possession de la chaire après que le réalisme eût ravi l'empire au romantisme et le positivisme à l'idéologie métaphysique, il ne se pouvait pas que M. Wilfred Monod pratiquât la méthode homilétique et qu'il eût du discours chrétien la conception de son aîné. Poète et prophète, il l'est au même degré que lui ; il a comme lui l'imagination somptueuse et colorée. Ses discours sont constellés d'images ; il passe du visible à l'invisible avec une rare aisance, tout est symbole à ses yeux. Sa prose est chatoyante comme une moire. Mais voici : la pensée, car on ne peut lui refuser la pensée, répugne à l'abstraction et court d'un mouvement instinctif à la recherche de l'image ou de l'analogie qui la concrétise. Sauf par accident ⁽¹⁾ M. W. Monod s'interdit les randonnées dans l'absolu ; il reste en contact étroit avec la réalité prochaine ; ses tableaux sont des tranches de vie ; la dialectique y dissimule son appareil ; elle procède par touches rapides et répétées. C'est de l'impressionnisme oratoire, sobre dans le dessin et de riche coloris ; ou, si l'on préfère, ce sont des instantanés pris sur le vif, au hasard de l'heure et des rencontres. Le grand romantique du Réveil nous transportait à larges coups d'ailes dans les régions inexplorées de l'au-delà. Le réaliste de l'Oratoire nous prend par les épaules et nous jette en pleine rue. L'aîné voyait l'homme, le cadet

(1) Cf. le sermon sur *L'Invisible*, dans *Certitudes*, p. 3-30.

voit les hommes; il évoque à la manière d'un Daudet ou d'un Maupassant les scènes de la vie quotidienne, les spectacles familiers de la misère et de la grandeur humaines. Une telle manière exclut les procédés trop apparents de la rhétorique, prosopopées, apostrophes, énumérations, refrains, qui foisonnent dans les sermons du grand-oncle. Cette orchestration est étrangère au petit-neveu dont la rhétorique — car il a une rhétorique puisqu'il est orateur — est infiniment plus discrète. Les plaidoyers d'un Berryer et d'un Waldeck-Rousseau ne diffèrent pas davantage, sous le rapport de l'expression oratoire, que ceux de nos deux grands avocats de la plus sainte des causes.

Le vêtement prend la forme du corps. Le langage épouse les fluctuations de la pensée. Une forte conviction se forge à elle-même son mode d'expression. L'éloquence des deux Monod est déterminée par les convictions qui leur sont propres. La pensée d'Adolphe Monod, cette vivante incarnation du Réveil, se meut dans un cadre étroit. L'homme perdu, l'homme sauvé par une croix, voilà les deux faits capitaux, les deux pôles autour desquels gravite invariablement sa prédication. Dans ce moule rigide, son ardente piété, son sentiment tragique du péché, sa foi en l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ s'échauffe et jaillit toute brûlante dans ces sermons qui sont des cris de détresse et des chants de triomphe. La chute, l'expiation par le sang du Christ, la conversion, tels sont les thèmes qu'il prend, reprend et renouvelle avec une verve, inépuisable, dissimulant la monotonie de l'appel sous la richesse, la variété et la splendeur des tours oratoires. « Il met tout l'Evangile dans chaque prédication et charge du poids de la vérité tout entière chaque vérité de détail... C'est bien de lui qu'on peut dire qu'il vit dans le monde comme n'y vivant pas; révolutions politiques et littéraires, préoccupations sociales, progrès des sciences, tous ces bruits du dehors éveillent un moment son attention, mais ne la retiennent jamais. Au prix du drame de sa vie intérieure et de cet autre drame qui est le salut des âmes, les intérêts de la terre disparaissent

et ne comptent plus ⁽¹⁾. » On ne peut qu'être pénétré de respect en présence d'une telle attitude. On ne peut que regretter d'autre part qu'une piété si profonde se soit enveloppée d'une carapace doctrinale imposée du dehors. Il est superflu de rappeler ici que le Réveil a emprunté au méthodisme d'outre-Manche ses procédés, ses doctrines, son langage. Cette ferveur de repentance et d'adoration, cette joie du salut reconquis, ce message de la grâce substitué aux fades effusions du sentimentalisme de l'époque antérieure, tout cela, tout ce métal en fusion est venu se refroidir dans un dogmatisme étriqué. L'intellectualisme, la tyrannie de la formule, l'égoïsme pieux sous les espèces du salut strictement individuel, la lettre biblique érigée en autorité infaillible, tel est le poids mort que la prédication du Réveil s'est condamnée à traîner. Il n'a fallu rien moins que la grande âme et l'éloquence d'Adolphe Monod pour le soulever. Chez plusieurs ces broussailles ont étouffé la flamme. Adolphe Monod lui-même a essayé de secouer ces entraves. Dans son discours : *La parole vivante*, il rend au Christ, Parole vivante, la place que, de son propre aveu, le Réveil lui avait ravie au bénéfice de la parole morte ⁽²⁾. Et dans le sermon : *Nathanaël ou les grandes âmes*, il ouvre, il entrebâille tout au moins la porte du Royaume de Dieu aux cœurs droits et sincères encore qu'étrangers à la saine doctrine ⁽³⁾. Ce fut, dans la carrière oratoire de Monod, un élargissement éphémère sans doute, mais annonciateur de temps nouveaux.

De temps nouveaux ! Certes M. Wilfred Monod se déclare avec insistance fils du Réveil. Loin de nous la pensée de lui contester ce titre ! Son œuvre homilétique est traversée d'un souffle de piété qui l'apparente à la famille des grands chrétiens d'hier et de tous les temps. Il lui arrive de parler de Jésus comme le plus orthodoxe des revivalistes. Il a pour exalter la croix rédemptrice des accents émouvants. Et cela tout à côté de pages que l'on dirait inspirées de Fourier et de Saint-

(1) AUG. SABATIER, *Journal de Genève* (7 décembre 1884). — (2) ADOLPHE MONOD, *Sermons*. 3^e série, Paris I. — (3) ADOLPHE MONOD, *Sermons*, 3^e série, Paris II.

Simon, où le Christ est présenté comme l'une des formes, la forme idéale du progrès et se confond avec l'énergie obscure qui, dès l'origine du monde, tend à soulever l'humanité au-dessus d'elle-même. « Il est (le Christ) toujours le même et c'est pourquoi il est toujours nouveau, car il est l'Humanité elle-même, l'Humanité en marche ; il est l'Esprit, l'Esprit de Dieu en travail... Ce monde moral en mouvement, c'est ce que nous appelons le Christ éternel, l'Esprit de Dieu à l'œuvre pour affranchir et glorifier la création ⁽¹⁾. » Nous voulons croire que M. Wilfred Monod concilie, pour ce qui le concerne, de semblables affirmations avec le christianisme du Réveil. Nous éprouvons quelque difficulté à faire la synthèse. Aussi bien, pourquoi chercher une dogmatique dans les paroles d'un prophète ? Pourquoi vouloir à tout prix emprisonner dans un système les mouvements d'un esprit impatient de toutes les barrières qui s'opposent à l'action universelle non pas du christianisme, religion codifiée, mais de l'Evangile, puissance de régénération ? Et voici, je crois, l'explication de son cas : dépositaire d'un inestimable trésor spirituel, le Réveil a été soucieux avant tout d'en sauvegarder l'intégrité ; à cet effet il l'a, non pas enfoui comme le serviteur infidèle, mais enfermé dans une enceinte de hautes murailles, hérissée de dogmes abstrus, propres à décourager les esprits légers ou profanes ; laissant le monde courir à sa perte, il s'est complu dans la possession d'un salut réservé aux seuls élus et jalousement protégé. M. Wilfred Monod, héritier du Réveil, s'est emparé du trésor, mais il a abattu les murailles, beaucoup moins préoccupé de maintenir intacte l'enceinte protectrice que de ménager à la foule des pécheurs l'accès à la source des eaux vives. Enfant d'une génération éprise d'un généreux idéal de solidarité humaine, il lui est apparu que l'Evangile est le bien commun de tous et que le devoir présent est de débayer de tous les obstacles accumulés par une piété craintive les avenues qui conduisent à Jésus-Christ. Le salut n'est plus conditionné par l'inté-

(1) WILFRED MONOD, *Certitudes*, p. 309-310.

grité de la saine doctrine ; le salut n'est plus suspendu à la lettre d'un livre ; le salut n'est plus affaire individuelle ; il est collectif comme le péché lui-même. L'Evangile n'est plus emprisonné entre les formules d'un dogme à qui l'on prête artificiellement les privilèges de la pérennité ; l'Evangile est chose actuelle, souple comme la vie ; l'Evangile est l'Esprit qui souffle où il veut, comme il veut, l'inspiration seule capable de sanctifier en les pénétrant tous les domaines de l'activité humaine, la science, l'art, la philosophie, l'industrie et le commerce, l'économie et la politique. Et l'on voit du même coup le champ de la prédication s'étendre à l'infini ; elle pousse ses incursions dans les affaires du monde et prétend ne rester étrangère à rien de ce qui est humain. En réalité, elle se meut sur un autre plan. Le christianisme cède la place au messianisme, l'eschatologie au socialisme. Le Royaume des cieux descend sur la terre et devient la cité fraternelle de demain.

Le renversement est total. Comment s'est-il effectué ? Quelques noms, quelques dates nous aideront à jalonner les étapes de cette évolution qui, à ne regarder qu'aux extrémités, a tous les caractères d'une révolution.

III

Du parallèle que nous venons d'esquisser un fait se dégage qu'il nous paraît opportun de poser d'emblée : au cours de ce dernier siècle, la chaire chrétienne n'est pas restée stationnaire ; elle a parcouru un long chemin, elle a évolué. Or cela seul évolue qui est vivant. Le mouvement est le propre de la vie ; il n'est le jeu ni du hasard ni du caprice ; il est soumis à des lois qui se résument toutes dans le mot d'adaptation. L'espèce qui a perdu la faculté de s'adapter est une espèce morte. Tous les fossiles n'appartiennent pas au règne animal ou végétal. Voltaire a tenté en vain de ressusciter l'épopée. Guidé par son génial bon sens, l'auteur de la *Philosophie de la liberté* s'est détourné de la métaphysique, gymnastique abstraite de l'esprit,

pour se livrer à des travaux plus appropriés aux besoins de son temps. Edmond Scherer, dans un article fameux qui prouve tout au moins que les grandes intelligences ne se trompent pas à demi, a prononcé l'oraison funèbre du sermon ; par son contenu comme par ses procédés, le sermon relève à ses yeux de la classe des fossiles. Le sermon a enterré son fossoyeur ; comme Diogène il a prouvé le mouvement en marchant et sa vie en vivant, c'est-à-dire en se transformant. Le sermon a pu connaître des époques de marasme. Des médecins en grand nombre se sont penchés sur le malade. Ils n'ont pas réussi à le tuer. Ils n'y ont pas réussi, parce que le sermon est le moyen indispensable d'une œuvre nécessaire, parce que l'Evangile est la bonne nouvelle pour tous les hommes et pour tous les temps et qu'une bonne nouvelle veut être proclamée. Il y a dans le message évangélique, parce qu'il est évangélique et dans l'exacte mesure où il est évangélique, une énergie, les techniciens diraient un potentiel, de telle nature que, si imprévues et si profondes que puissent être les transformations du milieu, il garde en toute circonstance sa capacité d'adaptation. L'Evangile, parole éternelle, n'est pas lié à un état transitoire de la société. Pour l'avoir oublié, le catholicisme français, en dépit des courageux efforts des Lacordaire, des Hyacinthe et des Didon, a vu l'oreille des masses se détourner vers d'autres évangiles. Le sermon doit et peut entrer dans la mentalité de chaque époque, s'imprégner de ses aspirations, deviner ses tristesses, refléter sa pensée, se gonfler de cette substance que l'observation de la société humaine offre à la méditation chrétienne. « Un peu de la poussière de ce monde s'attache à ses pieds ; tout ce qui vient de la religion, tout ce qui se rattache à la religion, et la prédication surtout, qui en est la représentation la plus vive, reçoit l'empreinte des temps et des lieux ⁽¹⁾. »

Mais la prédication serait infidèle à sa mission si elle se bornait à n'être qu'un reflet ; elle doit être une flamme. Elle reçoit, mais pour donner ; elle consent à se laisser influencer par son

(1) VINET, *Discours d'installation*, Lausanne, 1837, p. 17.

temps afin de réagir plus efficacement sur son temps ; elle s'incorpore à son milieu afin d'appuyer sur un point de résistance le levier de l'Evangile. Elle accorde sa voix à la voix changeante de l'heure afin d'obliger l'homme qui passe à s'arrêter un moment pour écouter la vérité qui ne passe pas.

En d'autres termes, le sermon, pour répondre à sa destination, doit contenir deux éléments, l'un fixe, l'autre variable. Le premier, que nous pouvons appeler l'élément d'identité, par où le sermon se différencie de la dissertation philosophique ou du discours de morale, ne doit être absent d'aucune prédication, en aucun temps et dans aucun milieu. C'est, en matière homilétique, « la seule chose nécessaire ». Cet élément spécifique, je ne m'attarderai pas à le définir longuement. L'Evangile du salut, la Croix, folie aux Grecs, scandale aux Juifs, Jésus-Christ, seul nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés, c'est assez dire pour me faire comprendre. On a vu la place, éminente au point d'être exclusive, que la prédication du Réveil fit à ces affirmations centrales. On a vu d'autre part M. Wilfred Monod déplacer le centre de gravité de la prédication en accordant une importance considérable à l'élément de variabilité. L'application pratique, directe, à la situation prochaine, la mise en menue monnaie pour l'usage quotidien de la vérité évangélique, l'actualité en un mot, voilà le second caractère constitutif du sermon, celui par lequel il s'insère dans la réalité de la vie, celui sans lequel il est semblable à une épée privée de sa pointe. Quelques-uns, parmi lesquels je range l'excellent, le pieux Charles Wagner, n'ont pas résisté à la tentation de laisser l'actualité envahir tout l'espace.

A la bien prendre, l'histoire de la prédication se ramène au conflit de l'élément d'identité et de l'élément de variabilité. Les fluctuations de la chaire sont commandées par la prédominance de l'un ou l'autre de ces deux facteurs. Par moment réalisé, l'équilibre tend constamment à se rompre. La science homilétique n'a peut-être d'autre objet que la recherche de cet équilibre, l'étude des conditions propices à l'harmonieuse et

féconde collaboration de l'Évangile et du milieu. Dans le monde végétal, le germe garde ses caractères à travers toutes les phases de sa croissance ; le gland se nourrit du même humus, aspire les mêmes sucs, se gonfle de la même humidité que la graine de sapin ; il n'en donne pas moins naissance à un chêne. Dans la chaire, la maladresse des hommes expose le germe primitif, l'Évangile, à de redoutables accidents. Les uns le stérilisent, les autres l'étouffent sous une végétation adventice, et le sermon devient ou bien un chapitre de dogmatique ou bien un succédané du journal.

Entre ces deux partis extrêmes, la chaire protestante au dix-neuvième siècle a suivi une voie intermédiaire, mais non pas rectiligne, côtoyant tantôt l'un, tantôt l'autre écueil. Aujourd'hui ramassée au centre, demain jetée à la périphérie, elle va de l'Évangile au monde et du monde à l'Évangile, mêlant à doses inégales le variable au permanent, relâchant parfois, sans les rompre jamais tout à fait, ses attaches avec la vérité centrale, quitte à les resserrer dans un geste instinctif de légitime défense, renouvelant ses méthodes, modernisant son langage, tout cela sous la pression des circonstances extérieures et de la volonté toujours éveillée de remplir avec le plus de fruits possible sa haute mission.

J'entends, en m'exprimant ainsi, que les mouvements de la chaire protestante ont été déterminés à la fois par des influences séculières et par des considérations de nature religieuse.

IV

Au nombre des influences séculières, je range toutes celles qui relèvent de la politique, de la philosophie et de la science. C'est tout le mouvement du siècle qu'il nous suffira d'évoquer dans une brève esquisse.

Sur le plan politique, le dix-neuvième siècle a vu se produire deux formidables poussées, qui sont loin d'avoir aujourd'hui épuisé leurs effets, nous voulons parler de la démocratie et du

socialisme. L'un et l'autre se réclament des grands principes de la Révolution sans, pour autant, suivre la même direction et tendre au même but. La démocratie repose sur une théorie et garde tous les caractères d'une théorie à qui les faits donnent souvent figure d'utopie. Le socialisme est utilitaire ; il poursuit des réalisations pratiques ; au nom de la justice, il élève des revendications qui, on le voit de nos jours, contredisent le principe démocratique de l'égalité. Est-il aventureux de discerner dans ce dissentiment l'origine des deux tendances qui se sont fait jour dans la prédication à partir de 1830 jusqu'aux temps actuels ? Sommes-nous dans l'erreur en signalant dans la chaire protestante ce double courant, l'un orienté vers l'idéal de l'égalité, l'autre inspiré par le souci de la justice sociale ?

Au lendemain des journées de Juillet 1830, la grande voix de Lamennais et, plus tard, celle du père Didon n'ont pas été seules à traduire en langage religieux, du haut de la chaire, les dogmes essentiels du credo démocratique. Dans le temps même où les bruits du forum ne parvenaient pas à arracher Adolphe Monod à son obsession doctrinale, se faisaient entendre dans les temples de Paris des accents inaccoutumés. Le patriarche du libéralisme, Athanase Coquerel père, prêtait un écho sonore aux revendications populaires et dressait aux yeux d'auditeurs quelque peu abasourdis le programme d'une démocratie chrétienne. Il abordait de front les problèmes les plus discutés de la législation ; il vibrait aux sursauts de l'opinion publique ; l'élan de sa conviction le portait aux sujets d'une actualité brûlante. Il obéit à la force centrifuge et sacrifia trop généralement le permanent au variable. Avec la plupart des prédicateurs de sa tendance, avec les Viguié, les Grotz, les Trial, il se fait, sous l'angle religieux, de l'idée démocratique de l'égalité une représentation généreuse, mais superficielle. La même fiction qui fait de tous les citoyens des êtres égaux en capacités, en vertus et en droits découvre en toute créature humaine des aspirations qui, laissées à leur libre essor, l'amèneront naturellement aux pieds de Jésus-Christ, son modèle et son maître. C'est aussi une conception égalitaire qui

pénètre la prédication d'hommes fort éloignés par ailleurs du libéralisme des Coquerel. Aux yeux des Bersier, des de Pressensé, des Hollard, tous les hommes sont égaux, mais égaux dans le péché, égaux devant la justice divine, tous enveloppés dans une commune condamnation par le Dieu de l'Evangile qui veut faire grâce à tous. Qu'on veuille bien y prendre garde ! La doctrine calvinienne de l'élection est aristocratique dans son essence. C'est une doctrine de classes, et la piété protestante, dans son expression la plus orthodoxe, n'est-elle pas la piété du petit troupeau ? Les hommes dont nous parlons n'ont pas respiré en vain l'air de leur siècle. Louons-les d'avoir ouvert à la multitude les portes du Royaume de Dieu, sans porter atteinte aux saintes exigences de la conscience chrétienne. Leur langage lui-même porte l'empreinte de cet évangélique et large souci d'adaptation à la foule. Il s'est dépouillé de tout ésotérisme. Il s'agit d'être compris non des seuls initiés, mais de tous, et si le laïcisme est un corollaire de la démocratie, nous dirons que ce n'est pas un de leurs moindres mérites d'avoir su porter dans leurs chaires une parole laïque à la fois et foncièrement chrétienne.

1830 marque l'avènement de la démocratie, 1848 voit l'explosion du socialisme, accès de violence sanguinaire et d'utopie sentimentale où le spectacle d'un peuple déchaîné, portant en triomphe à Notre-Dame de Paris l'emblème du Christ, arrache à Lacordaire les effusions d'un lyrisme puéril et magnifique. Il va sans dire que Coquerel, l'ancien, ne peut rester muet en présence d'événements qui éveillent tant de craintes et tant d'espérances. Adolphe Monod, lui-même, tressaille ; si réfractaire qu'il soit à la tentation d'une actualité où son Evangile risquerait de ne pas trouver son compte, contraint comme jadis Chrysostome au milieu du peuple affolé d'Antioche de répondre aux agitations de son auditoire de bourgeois cossus et menacés, Adolphe Monod prononce deux sermons sur *Les fondements en ruines* ⁽¹⁾. Incursion unique du grand prédica-

(1) ADOLPHE MONOD, *Sermons*. 3^e série, Paris I.

teur hors du cercle étroit qu'il a tracé à son éloquence. Mais d'autres vont venir que ne retiendront ni ses craintes ni ses scrupules. Le second Empire a pu sans doute obliger au silence les prophètes du monde nouveau. La tribune, la presse et la chaire sont condamnées à la prudence. Mais l'idée fait son chemin dans l'ombre. Le socialisme se recueille ; il attend son heure. Son heure est celle des désastres. La chute de l'Empire lui ouvre libre carrière. Le prolétariat s'organise ; il se dresse comme une puissance en face de la société établie ; il formule ses problèmes ; il clame ses exigences ; les économistes étalent la plaie du paupérisme qu'ils dénoncent comme le crime inexpiable du régime capitaliste. L'injustice *sociale* est un fait, comme le péché dont elle est la forme collective. La lutte pour la vie, tolérée, exigée par les conditions d'existence de la société moderne, est la négation flagrante de cet Evangile qu'on prêche tout au long de l'année. Si nous voulons le salut de notre humanité, il faut sortir de cette contradiction, prêcher enfin et pratiquer la religion de la solidarité, l'évangile social découvert ou retrouvé. Déjà Bersier, bien avant les modernes apôtres du solidarisme chrétien, avait à plusieurs reprises signalé le non-sens de la piété traditionnelle, confortablement assise dans son indifférence à l'endroit de ces redoutables problèmes ⁽¹⁾. Fallot ne tarde pas à se lever et jette aux Eglises une solennelle injonction. Il se lance en pleine mêlée avec une foi contagieuse, que les déceptions ont pu tempérer, mais non décourager ; il entraîne à sa suite une jeunesse ardente, généreuse, imprudente parfois, les Louis Comte, les Elie Gounelle, les Wilfred Monod, tous hommes de puissante conviction et d'indiscutable piété, mais qu'on ne peut entendre sans éprouver parfois, faut-il dire le malaise de gens dérangés dans leurs habitudes, disons plutôt l'inquiétude de croyants à qui l'on donne quelques motifs de se demander où l'on a mis leur Sauveur. Lorsque je lis les sermons de M. Wilfred Monod,

(1) Voir entre autres : EUG. BERSIER, *Sermons*, tome II, *Lazare à la porte du riche* et tome IV, *Jésus refusant de partager un héritage*.

j'admire sa manière de renouveler les sujets, j'envie la richesse de sa pensée, je m'édifie au contact de sa foi rayonnante ; mais lorsque je le vois porté par un mouvement presque irrésistible du centre à la circonférence, se hâtant vers les applications sociales, toujours à l'affût de l'immédiate actualité, je conçois quelque appréhension pour l'équilibre homilétique. Prolongée dans cette direction, mais par des mains moins averties, l'évolution est en danger de dégénérer en déviation.

Comment, d'autre part, n'être pas saisi devant l'extraordinaire enrichissement dont bénéficie la mise en œuvre homilétique des sujets bibliques envisagés sous l'angle du socialisme chrétien ? Le message évangélique acquiert une amplitude au regard de laquelle font petite figure nos interprétations traditionnelles. Par delà l'individu qu'il entraîne dans son mouvement révolutionnaire, l'Évangile agit à la façon d'un coin planté dans les œuvres vives de l'édifice social ⁽¹⁾. L'horizon de la chaire s'élargit dans une mesure insoupçonnée ; il embrasse l'espèce humaine et s'étend jusqu'aux mondes mystérieux qui peuplent le firmament.

Tout aussi réelle, quoique moins apparente, fut l'action de la philosophie sur les destinées de la prédication. Pour plus de clarté, nous attacherons à deux noms les réflexions que nous avons à présenter. Auguste Comte et Hippolyte Taine tiennent la tête du mouvement de la pensée française au XIX^e siècle. Chefs incontestés de l'école positiviste, ils ont entrepris une campagne victorieuse contre l'idéologie métaphysique dont les esprits s'étaient enivrés au lendemain de l'épopée napoléonienne et qui avait porté ses ravages ou son intempérance jusque dans les chaires. Le positivisme est une doctrine, presque une religion. Il est aussi une méthode. La méthode seule nous intéresse. Par sa méthode il a rendu d'inappréciables services dans le maniement des choses de l'esprit. Il a,

(1) Que l'on compare à ce propos deux sermons sur *Notre pain quotidien*, l'un, conçu à la façon traditionnelle, de M. J. Picard (*Sermons*, tome II), l'autre de M. W. Monod, traité du point de vue social (*Sur la terre*).

entre autres, et c'est par là surtout qu'il nous apparaît comme un facteur de l'évolution homilétique, il a posé la borne qui sépare deux mondes, le monde des réalités accessibles à nos moyens de connaissance et le monde de l'inconnaissable. Le premier appartient à la science. Le second relève de l'hypothèse ou de la foi. Au bord du vaste océan de l'inexploré, le positivisme s'arrête dans une attitude respectueuse et réservée. On peut, sur cet océan, jeter de la rive une planche qui ne mènera pas très loin ; on peut s'aventurer dans cet infini du mystère sur cette barque qui s'appelle la foi. Mais gardons-nous de confondre le fait, objet d'expérience, avec les visions conjecturales de la foi. Cette distinction fut méconnue par la prédication du Réveil, qui parlait des choses du ciel avec plus de prédilection et plus de précision que des réalités sublunaires. La prédication contemporaine l'a prise en sérieuse considération. Laissons les incorrigibles explorateurs du ciel et de l'enfer, les aviateurs de la chaire, dont le vol n'est souvent qu'une fuite loin des réalités humiliantes et des devoirs prochains. Je parle des hommes soucieux de se faire entendre de leur temps et de recommander l'Evangile à une génération positive. Ces hommes-là, qu'ils s'appellent Dhombres, Hollard, Delmas ou Bersier, croient aux réalités invisibles ; l'au-delà demeure l'objet de leurs espérances ; c'est dans le ciel qu'est leur trésor. Mais avec quelle sobriété ils en parlent et, par contre, avec quel souci d'exactitude, avec quelle pénétration, avec quel respect du fait vérifiable, ils se penchent sur les phénomènes de la vie spirituelle ! N'est-ce pas dans l'étude du cœur humain, de ses maladies, de ses perversions et de ses relèvements que le grand prédicateur de l'Etoile a puisé la matière de ses sermons les plus pénétrants ? Nous voyons ici en œuvre une méthode expérimentale trop négligée par le Réveil. Or, par une rencontre significative, Bersier nous place, au terme de ses analyses, en présence du même Christ que le Christ d'Adolphe Monod ; mais, au lieu que ce dernier nous l'impose au nom de sa doctrine, Bersier nous le propose au nom de nos expériences communes.

On sait en outre le grand crédit que l'autorité de Taine a valu à la théorie des milieux. On ne peut en nier la répercussion

sur la chaire. La prédication orthodoxe isolait l'homme de son cadre héréditaire et social, l'arrachait à son environnement, refusait à sa culpabilité le bénéfice des circonstances atténuantes ; ne tenant aucun compte des antécédents et des concomitants, des influences subies, de la contagion de l'exemple, de la pression du milieu en un mot, elle mettait le pécheur en face du Dieu saint, dans sa misère totale, dans sa totale responsabilité. Taine n'a pas échappé au grief d'avoir, en l'exagérant, faussé la théorie dont il s'est constitué le parrain. La chaire contemporaine serait-elle innocente de cet excès ? N'a-t-elle pas trop cédé à la tentation de porter au passif de la société la dette du pécheur et, considérant ce dernier comme une victime, ne risque-t-elle pas d'exténuer le sens de la responsabilité individuelle et d'anesthésier la conscience ? L'écueil est proche ; il fallait le signaler. Cette précaution ne nous dispensera pas de ranger parmi les gains réalisés par la prédication ce vif sentiment de justice et de charité qui répartit équitablement le fardeau et fait comparaître aux côtés du coupable « celui par qui le scandale arrive ».

Le positivisme maintient ses positions sur le terrain de la méthode. Comme doctrine, il a été contraint de battre en retraite devant l'offensive du spiritualisme. Il serait superflu d'insister sur le prix qu'attache l'Eglise à ce retour de faveur dont jouit une tendance si voisine de son propre enseignement. Le spiritualisme, sous les espèces du bergsonisme, semble rencontrer dans la chaire un accueil particulièrement empressé. L'idée fondamentale de l'*Evolution créatrice* offre la possibilité de si frappantes analogies avec la doctrine du Saint-Esprit qu'il eût été bien surprenant que la prédication n'en tirât aucun parti. Est-ce M. Bergson ou M. Wilfred Monod qui s'exprime comme suit : « L'effort de l'Esprit saint pour se révéler au monde a été un effort universel, mais il a suivi la ligne de moindre résistance. La sève créatrice n'a déployé ses capacités mystérieuses que dans un seul rameau, le rameau central, celui qui est venu fleurir dans le cerveau humain. Certes nous admettons que la pensée est diffuse partout dans le règne animal... Néanmoins tout le penser, sur notre planète, se

fait et se fera désormais à travers l'homme » ⁽¹⁾. La chaire n'a rien à perdre en si belle compagnie.

Nous ne revenons pas sur ce que nous avons dit plus haut sur le rapport du réalisme littéraire avec le style de nos modernes prédicateurs, mais notre tour d'horizon présenterait une lacune si nous laissions dans l'ombre l'apport de la science à notre bagage homilétique. Le formidable essor de la science pure et de la science appliquée, dont le dix-neuvième siècle fut le témoin, a transformé les conditions de la vie et amené de nouvelles habitudes d'esprit. La chaire n'y pouvait demeurer étrangère. Il n'est pas question ici des faciles rapprochements, auxquels certains prédicateurs se plaisent, entre les inventions modernes, téléphone, T. S. F., aviation, etc., et les phénomènes de la vie spirituelle. Rapprochements un peu factices et qui mettent à rude épreuve tout ensemble l'exactitude scientifique et les compétences pastorales. Nous pensons à des acquisitions plus substantielles. Quel que soit le champ exploré, connaissance de la nature ou connaissance de l'homme, biologie, psychologie, histoire, religions comparées, etc., de tout cet immense labeur se dégage une conception du monde et de la vie qui ne saurait laisser indifférent le sentiment religieux. Dans tous les ordres de phénomènes, la science a mis en plein jour l'empire de la loi ; elle en a éliminé l'accident et le caprice ; elle a fait apparaître, soumise à un déterminisme grandiose, la succession des êtres et des civilisations. Il ne se pouvait pas que notre représentation de la divinité et la nature de notre piété n'en fussent affectées. A plus d'un égard nous ne pourrions, sans anachronisme, emprunter le langage des prédicateurs du Réveil. Il est peu vraisemblable que Bersier eût prononcé ses deux sermons sur *la place de l'homme dans l'univers* et sur *l'Immutabilité du Christ* ⁽²⁾ ou encore M. W. Monod ses deux discours sur *l'Invisible* et sur *le Christ universel* ⁽³⁾, s'ils avaient tout ignoré des résultats de la science contemporaine.

(1) WILFRED MONOD, *Certitudes*, p. 318, 319. — (2) BERSIER, *Sermons*, t. VII. —

(3) WILFRED MONOD, *Certitudes*.

V

Nous avons fait la part des influences séculières dans l'évolution de la chaire au dix-neuvième siècle. Elle est considérable. Mais gardons-nous d'oublier que ces influences ne sont ni les seules ni les plus importantes. Si la prédication se prête avec une grande plasticité à l'action du milieu, elle n'est pas, pour autant, une chose inerte, livrée sans résistance aux pressions du dehors. Il y a en elle une capacité de réaction, une énergie vivante, un germe, un principe d'organisation, qui préside à toutes ses transformations et la préserve de perdre ses caractères avec sa raison d'être sous les alluvions étrangères. Comme tout ce qui est vivant, la prédication ne subsiste qu'en se renouvelant. Tour à tour elle se dépouille de tout ce qui s'avère caduc en elle et s'empare de tout ce qui se révèle assimilable, et cela au travers de crises périodiques qui semblent parfois la menacer de ruine.

C'est d'une de ces crises qu'est sortie la prédication protestante telle qu'elle s'est déployée dès le milieu du siècle dernier. La prédication contemporaine est le fruit d'un dépouillement et d'une conquête. Il nous reste à voir dans quelles conditions et sous quelle forme s'est effectué cet enfantement.

Ici encore deux noms nous aideront à grouper nos observations, les noms de deux hommes en qui se sont incarnées les deux tendances entre lesquelles la chaire a dû, non sans peine, frayer sa voie, Colani et Vinet ⁽¹⁾.

La prédication du Réveil avec son dogmatisme autoritaire avait été, malgré ses excès, une réaction nécessaire et bien-faisante contre le moralisme anémié de l'époque antérieure. Mais elle a trop abondé dans son propre sens. Elle s'est épuisée en se concentrant sur quelques points spéciaux de la doctrine chrétienne ; exclusive et intolérante, elle s'est condamnée à

(1) La chronologie voudrait que Vinet vint en premier, mais comme nous faisons ici, non une étude biographique, mais l'histoire d'un genre, nous assignons à ces deux hommes le rang qui leur échoit dans la suite de l'évolution.

se mouvoir dans un cercle restreint de sujets. Son littéralisme biblique, d'autre part, a paralysé ses mouvements et lui a fermé l'oreille d'une génération rebelle à l'autorité d'une Eglise ou d'un livre. Ayant accompli sa tâche et donné tout ce qu'elle pouvait donner, elle devait ou se résigner à un isolement croissant et mortel ou consentir à réviser ses méthodes et à construire sur de nouvelles bases.

Elle n'y consentit pas sans résistance. Une lutte s'engagea entre la tradition qui ne voulait pas abdiquer et les novateurs qui ne reculaient devant aucune audace. Le foyer de l'insurrection fut, on le sait, l'Ecole dite de Strasbourg et le chef incontesté des opérations sur le champ de bataille homilétique fut Timothée Colani (1824-1888).

Colani fut un orateur éminent et un théoricien de la prédication. Il a vulgarisé et traduit avec éclat dans le langage de la chaire les doctrines de l'Ecole de Strasbourg. Ses œuvres homilétiques ne lui ont guère survécu ; la suite fera peut-être comprendre les raisons de cet oubli. Elles sont dignes d'attention cependant autant par leur qualité oratoire que par leur signification historique.

La qualité oratoire des sermons de Colani est faite de clarté, d'une parfaite propriété de langage, de cette allure franche, virile, nerveuse, j'allais dire laïque, trop rare dans notre littérature édifiante et dont on retrouve l'exemple chez un autre enfant de l'Alsace, Charles Wagner. Colani n'a ni l'ampleur ni l'allure majestueuse de Monod l'aîné, mais il va d'un train rapide et sûr vers la conclusion. La vérité peut se passer de nos artifices, il suffit de la montrer dégagée des voiles de l'illusion ou du mensonge. Colani possède l'art très enviable et trop rare de simplifier les problèmes en les ramenant à leurs éléments essentiels ; il les aborde franchement et les résout à l'aide d'une argumentation lumineuse et loyale. Toute considération de doctrine écartée, on puiserait à son école d'utiles leçons d'une éloquence un peu nue, un peu froide peut-être, mais de forte trempe, sans boursoufflement, sans alliage de verbalisme indiscret. Un tel enseignement serait-il inopportun

pour la pratique d'un art où, pareille à la semence de la parabole, la pensée est trop souvent étouffée par la broussaille des mots ?

L'importance historique des sermons de Colani réside dans le libéralisme de la méthode, par quoi nous entendons le souci qu'ils trahissent de convaincre plus que de subjuguier. La dialectique impérieuse d'Adolphe Monod, cette façon qu'il a d'imposer de haut, au nom d'une autorité indiscutée, la vérité salutaire, est aux yeux de Colani un attentat à la conscience de l'auditeur. Écoutons-le plutôt : « Un verset de la Bible, détourné peut-être de son sens naturel, nous semble une base suffisante pour y élever l'échafaudage de nos exhortations, et, sans nous inquiéter des doutes qui peuvent s'élever dans l'esprit de l'auditeur, nous poursuivons bravement notre chemin, cherchant bien plus à lui signifier les ordres dont nous sommes chargés qu'à obtenir son assentiment et à faire parler sa conscience. Au lieu de dérouler la vérité sous les yeux de nos frères pour qu'elle s'impose d'elle-même, il faut éblouir leur imagination par des rapprochements inattendus, dérouter leur intelligence par de subtiles arguties, troubler leur cœur par des exagérations sentimentales, subjuguier leurs sens par tous les petits moyens usités au théâtre, une voix vibrante, des gestes pathétiques, que sais-je ? un refrain sépulcral, semblable au « Caïn ! Caïn ! » des *Burgraves*. Que voulons-nous ? Rendre nos auditeurs capables de comprendre l'Évangile ? Les élever sur une cime d'où ils puissent le contempler directement ? Non, mais les terrasser, les lier, les aveugler, pour qu'ils consentent à voir par nos yeux. Il n'y a pas d'avocat qui osât traiter un tribunal avec aussi peu de respect. Un orateur politique qui prendrait de telles libertés à la tribune serait bientôt la risée du pays. Seule, la chaire chrétienne croit pouvoir se passer de simplicité, c'est-à-dire de sérieux. Et puis on s'étonne de son impuissance ». Il y a de très louables exceptions, mais on retrouve partout trace de ces défauts.

Il faut reconnaître que la méthode oratoire de Colani ne tombe pas sous le coup de ce réquisitoire. Du haut de sa

chaire il fait appel à la collaboration de ses auditeurs, il raisonne, il discute, il travaille avec eux à la poursuite de la vérité. De là l'allure didactique de sa parole. En fait, moins prédicateur que docteur et docteur très instruit, il enseigne ses élèves, met entre leurs mains les éléments du problème et les exhorte à le résoudre sous la forme de solutions applicables à la vie. Eloquent, il peut l'être, il l'est parfois, mais il est plus instructif qu'éloquent. Décidément, on respire, au pied de sa chaire, un autre air que dans la compagnie des prédicateurs du Réveil. Et s'il convient d'attribuer pour une part le contraste à la différence des tempéraments, il est plus certain encore que le contraste est assignable à la contradiction des doctrines et nous avons ici une preuve nouvelle de la répercussion de la doctrine sur la nature de l'éloquence.

L'œuvre oratoire de Colani n'est que la réalisation pratique de sa doctrine homilétique et c'est à ce titre surtout qu'elle nous intéresse. Dans un important article de la *Revue de Strasbourg*,⁽¹⁾ il développe sa manière de concevoir l'application à la chaire des idées de son Ecole. Cette dernière, on le sait, a donné un énergique coup de bistouri au point sensible de l'orthodoxie du Réveil. En vulgarisant les travaux de la théologie allemande, de la critique biblique spécialement, elle a fait vaciller sur ses bases l'échafaudage artificiel de la théopneustie et frappé de caducité le littéralisme scripturaire. L'ébranlement a été si profond que l'édifice lézardé de la théologie du Réveil a été déserté momentanément par Adolphe Monod lui-même et définitivement par tous les prédicateurs libéraux, cela va de soi, mais évangéliques aussi, dès le dernier tiers du siècle dernier. Il n'abrite plus aujourd'hui que les petites chapelles où les théologiens sont assimilés aux voleurs et aux brigands de la parabole. On peut regretter que, lorsqu'il s'agit d'exprimer le respect du Saint Livre, notre langage charriât encore certaines formules désuètes, vestiges de notions périmées. Mais on hésiterait de nos jours à faire dé-

(1) Tome XIV, 1857, p. 295-311.

pendre les reculades et le désarroi de Satan du triple : « C'est écrit » qui ébranla le désert.

Colani n'en reste pas là. Il porte le fer sur les dogmes essentiels dont se nourrit la prédication traditionnelle ; ce sont, dit-il, de vieilles monnaies dont le métal est bon mais l'empreinte effacée. « Le christianisme de la théologie est tout à fait impropre à la nourriture de l'âme. Ce qu'on appelle la dogmatique est le résidu laissé au fond de l'alambic après la distillation. Les sucs, les fluides, la vie ont disparu. Qui oserait prêcher sur la trinité, sur la personnalité du Saint-Esprit, sur les anges et les démons, sur la prédestination ? Un instinct secret nous avertit que ces doctrines n'ont aucun rapport avec le salut des âmes et ne répondent à aucune des préoccupations de notre siècle ». Colani se souvenait-il qu'Adolphe Monod avait prononcé un long discours sur les démons, qui est bien ce qu'il y a de moins édifiant dans sa production oratoire ? La rédemption, clef de voûte du système orthodoxe, n'échappe pas à ses prises. « Ni le cœur ni l'intelligence ne peuvent se fixer sur cette proposition : Mes péchés sont lavés par le sang de Christ. Cette proposition n'est pas une idée, mais une image. Tant que vous n'aurez pas expliqué cette image, tant que vous n'aurez pas remplacé cette formule par une notion saisissable, celle de l'amour ou celle de la sévérité de Dieu, vous n'obtiendrez pas l'assentiment réel de vos auditeurs. Et vous-même, si vous n'avez pas su pénétrer jusqu'au fait religieux dont ce dogme est l'enveloppe métaphorique, votre pensée flottera indécise et vous tomberez infailliblement dans l'un de ces deux défauts : vous accumulerez les images pour donner par les mots un corps à ce qui n'en a point dans votre esprit ou vous poursuivrez ce fantôme insaisissable jusque dans les subtilités les plus ardues ».

Il en va de même pour la plupart des dogmes traditionnels et pour la morale elle-même, qui ne tient aucun compte des conditions actuelles de la vie. Nous en sommes encore à l'ascétisme du moyen âge. « Que doit penser un banquier, honorable mais hardi spéculateur, quand il nous entend déclara-

mer contre la poursuite des richesses ? » Nos exhortations aboutissent à rendre le commerce impossible et à briser le ressort même de la vie moderne. Lancé à toute vapeur sur l'océan de la démocratie industrielle, notre siècle, privé de traditions, ne sait trop quelle direction il doit suivre ; il lève les yeux vers le christianisme, mais les prédicateurs ne savent que lui réciter ou bien le bréviaire de l'honnête homme, ou bien un chapitre de *l'Imitation* ; lieu commun ou mysticisme, rien de tout cela n'est évangélique et rien de tout cela n'a de portée pratique. Et, pour conclure, Colani nous invite à revenir à l'enseignement de Jésus-Christ par delà saint Paul et les Pères.

Ce manifeste renferme l'expression courageuse et radicale de l'état d'esprit provoqué par les exagérations du Réveil. Le pendule a été rejeté d'une extrémité à l'autre. Les excès contraires s'appellent. On comprend l'émoi suscité dans le monde religieux par la levée de boucliers de l'Ecole de Strasbourg et les témérités de son orateur attitré. L'équité nous oblige à reconnaître, d'une part, que tout n'était pas injustifié dans les allégations de Colani et que, d'autre part, les adeptes du mouvement, les prédicateurs libéraux, n'ont pas souscrit sans de sérieuses réserves à ses conclusions. De l'un à l'autre, on constate d'appréciables nuances selon que domine la préoccupation critique ou le sens religieux. Mais il est regrettable — et Colani plus que tous les autres porte le poids de ce grief — qu'au travail de démolition n'ait pas correspondu un effort de reconstruction, qu'à ces dogmes surannés, respectables véhicules de vérités jadis palpitantes de vie, n'aient pas été substituées des affirmations positives, traduisant en langage moderne les vérités centrales et éternelles de l'Evangile. Le tort de ces hommes d'avant-garde fut de briser le vase sans prendre la précaution d'en recueillir le contenu précieux. Leur erreur fut de mettre l'accent sur la forme plutôt que sur la substance de la piété, de s'imaginer qu'en rompant le joug de la lettre biblique et de la formule doctrinale, ils rendaient à l'Evangile sa vertu salutaire. Ces prédicateurs ont trop oublié que l'homme vient chercher au pied de la chaire autre chose que le mot de

liberté. Le joug le plus humiliant n'est pas celui de la lettre ou du dogme, c'est le joug du péché.

Or le libéralisme ne laisse pas au péché sa gravité tragique. Il voit les capacités naturelles de l'homme plus que sa misère, ses aspirations généreuses plus que sa corruption. Par une conséquence nécessaire, il exténue l'idée du salut ; la rédemption perd son sens ; la croix passe à l'état de symbole, le symbole du sacrifice ; la conversion se mue en amendement et le salut se confond avec le progrès. Tout l'effort de la prédication va porter désormais sur la mise en valeur des énergies de l'homme, à l'exemple et sur les traces de Jésus-Christ glorifié à titre de modèle et d'idéal. La condition première du salut n'est plus la conversion, mais la marche persévérante vers la perfection, l'obéissance à cet instinct divin qui nous pousse vers les sommets. Avec les nuances déjà signalées, telle est la tonalité générale de la prédication issue du mouvement de Strasbourg. L'aile gauche du protestantisme, où se rencontrent des hommes de grande piété et de grand talent, les Athanase Coquerel fils, les Viguié, les Roberty, reste fidèle aux principes de l'école. Leur prédication est chaude et généreuse, largement ouverte aux souffles du dehors, orientée vers les réalisations individuelles et sociales plus que vers les choses de la vie intérieure. Elle veut l'épanouissement de la personnalité plus que la régénération, les bienfaits de la croix plus que la croix elle-même. Elle sacrifie l'élément d'identité à l'élément variable. Elle se tient à la périphérie, ce qui lui assure l'avantage d'une riche variété d'applications homilétiques. La circonférence de l'Evangile est immense, puisqu'il embrasse tous les domaines de la vie. Mais, à ce jeu, la prédication perd en puissance de pénétration ce qu'elle gagne en surface ; elle ne conserve sa vertu qu'à la condition d'aller sans cesse retremper au foyer central le tranchant de son acier.

Et c'est ici que l'influence de Vinet se révèle dans sa bien-faisante fécondité. Il n'entre pas dans notre dessein de retracer le chemin parcouru par la pensée religieuse de l'auteur des *Discours*. Rappelons cependant qu'il fut, de bonne heure, attiré

vers le Réveil par la piété vivante de ses adeptes. Il éprouva dans leur commerce des impressions trop profondes pour qu'il lui fût possible et de les oublier et de rompre le lien qui l'attachait à ce milieu orthodoxe où il avait été initié à une vie chrétienne authentique. Toujours respectueux de ses croyances premières, il se dégagait peu à peu de leur étau dogmatique, et fut conduit à concevoir le christianisme non plus sous les espèces d'une doctrine, ni même d'une histoire, mais d'une personne, le Christ. Cet affranchissement fut le fruit d'une évolution où le travail intellectuel eut moins de part que l'expérience intime, l'expérience d'une communion personnelle avec le Sauveur. C'est par là que Vinet fut préservé des déviations du libéralisme. Et c'est par là aussi, par ce côté expérimental de sa foi, qu'il en vint à se rendre compte de la relation véritable qui unit l'homme à Dieu. Cette relation, le Réveil l'avait brutalement rompue. La totale impuissance de l'homme laissait à Dieu seul l'initiative et la consommation du salut. Toute la tragédie de la Rédemption se déroulait sans la coopération du pécheur, dont le seul rôle était de recevoir d'en Haut et d'autorité le message du pardon. Aux yeux de Vinet l'homme déchu reste de noble race. « Sur les hauteurs de son être », dit-il, « on trouve les débris d'un autel. » Jusque dans sa dégradation l'âme humaine, cette fille de Dieu, se retrouve elle-même dans l'Évangile ; entre elle et le Christ il y a une harmonie mystérieuse. Il suffit de la mettre en présence du Christ pour qu'elle salue en lui la vérité dont elle portait le pressentiment. Dans l'incarnation du Christ, dans sa vie sainte, dans son immolation volontaire, elle trouve le gage et le secret d'une parfaite union avec Dieu.

En un mot, « le christianisme, c'est Christ ». Parvenu à ce point, Vinet est en mesure de maintenir, en la déplaçant, l'autorité du Livre saint. Celui-ci ne s'impose plus comme un code miraculeusement accrédité par des signes extérieurs, mais comme le document unique d'une vie, l'histoire d'une personne d'un irrésistible attrait. Pourquoi la contrainte, là où règne la sympathie ? Et, du même mouvement qui intériorise le

critère de la vérité biblique, Vinet ramène les actes rédempteurs dans le domaine de l'expérience et rend à ces dogmes rigides, inassimilables sous leur gangue scolastique, une vie nouvelle en leur donnant la réalité de faits psychologiques et toujours actuels. Obéissant aux inspirations de sa piété plus qu'à de froides considérations théologiques, il n'a laissé se perdre aucune goutte de l'eau salulaire, mais l'a versée dans un vase mieux approprié. Nul en effet avec plus d'insistance n'a courbé le pécheur sous son péché ; nul ne l'a conduit d'une main plus ferme au pied de la croix ; nul n'a donné à la régénération un caractère de nécessité plus inéluctable. Mais ce salut, réalisé, à en croire l'orthodoxie du Réveil, hors de nous, sans nous, sur la croix du Christ qui apaise la colère de Dieu, nul, avec plus de pénétration, ne l'a fait voir s'accomplissant en nous, dans le sacrifice intérieur qui nous identifie au Christ crucifié. C'est un regard sur la croix qui nous sauve, et ce regard fait passer en nous une vie nouvelle. Ainsi Vinet n'a rien détruit ; il a tout relevé. Nous en appelons à tous ceux qui ont lu et relu ses *Discours religieux*. Il est difficile d'être plus ouvert aux multiples besoins du siècle et plus fidèle à cet Evangile qu'il avait reçu du Réveil. Il a fait de la prison dogmatique une maison hospitalière. Il se tient au foyer et ne s'en éloigne que pour y revenir. Il est libéral et évangélique. D'autres ont obéi à la force centrifuge. Vinet obéit à la loi de gravitation. Sa circonférence, qui est vaste, a un centre vers lequel convergent, comme les rayons d'une roue, tous les sujets qu'il aborde.

Son action fut et reste féconde. Nous lui sommes redevables de l'inappréciable service d'avoir épargné au protestantisme de langue française les suites d'un orage qui eût pu en compromettre les destinées. Le mouvement de Strasbourg suscita de violentes réactions dans le monde de l'orthodoxie. Ce fut un déchaînement de polémique, un raz de marée qui menaça de submerger la chaire. La controverse refoula l'édification. Le oui et le non s'affrontèrent en des rencontres dont la victoire d'un parti plus que le salut des âmes était l'enjeu. On ne

dira jamais assez haut à quel point la polémique est contraire aux exigences de la prédication. On pouvait redouter un schisme irrémédiable au sein du peuple protestant, l'orthodoxie du Réveil s'isolant de plus en plus à l'abri de sa forteresse doctrinale, et le libéralisme, privé de contre-poids, s'enlisant dans la religion naturelle et le moralisme philosophique.

Ce double danger fut écarté. Dès la seconde génération, le libéralisme mit un frein à son ardeur combative, une sourdine à ses accents guerriers. Quelque chose de l'esprit de Vinet s'insinua dans ses veines ; un souffle plus chaud fondit les glaces du didactisme primitif et, si l'on va de Scherer à Sabatier, de Colani à Viguié, on a bien la sensation de changer de climat. La chaire a cessé d'être un chantier de démolition. Le christianisme des prédicateurs de gauche n'est plus seulement une méthode de pensée, il est une pensée de Dieu s'adressant à la meilleure partie de l'homme pour le ramener à lui. La paix règne entre les deux camps, non pas une paix de compromis et de tolérance — la tolérance implique une part de scepticisme — mais une paix fondée sur la conviction qu'en face des redoutables problèmes qui se posent aujourd'hui à la conscience chrétienne, les messagers de l'Evangile ont mieux à faire qu'à se lancer, du haut de leurs chaires, de mutuels défis.

Quant à l'orthodoxie, le témoignage de ses porte-parole les plus écoutés est unanime. Tous souscriraient à la déclaration du prédicateur Verny : « Vinet », disait-il, « m'a opéré de la cataracte ». Les Babut de Nîmes, les Delmas de Bordeaux, les Hollard de Paris, les Bersier de l'Etoile, tous ceux qui, depuis six ou sept décades, ont honoré la chaire protestante par leur prédication positive, résolument fidèle aux faits centraux de l'Evangile en même temps que largement compréhensive de la pensée contemporaine, tous à l'envi, se réclament du Réveil qui a remis au jour les vérités premières du christianisme et de Vinet qui, par sa méthode psychologique, a facilité la réconciliation de ces deux puissances qui se cherchent, l'Evangile et le siècle. Evangélique, puisqu'elle affirme la réalité du péché, de la perdition et du salut par l'œuvre rédemptrice du Sau-

veur, cette prédication est libérale en ce sens que, dans un temps qui a renversé l'une après l'autre les autorités du passé, elle s'est affranchie de la servile superstition de la lettre et des abstractions de la scolastique. Abandonnant à son inconsistance l'homme théorique du Réveil, elle saisit l'homme tel qu'il est, avec ses misères héréditaires, sociales ou personnelles, avec ses doutes, ses craintes et ses espérances ; elle va le prendre dans son foyer, dans son atelier, dans ses lieux de plaisir et, le mettant en présence du Christ, elle lui dit : Reconnais celui que tu cherches et qui te cherche ! Le Réveil adressait à l'homme une parole qui tombait du ciel comme une menace ou une absolution. La prédication d'aujourd'hui parle à l'homme de plain-pied ; elle le sollicite, le presse, le sauve parfois et ne l'écrase jamais. Le Réveil laissait le pécheur paralysé de surprise ou de crainte sous les assauts impétueux de ses arguments ; la prédication actuelle pratique la stratégie, moins brillante et plus sûre, de l'approche prudente et de l'enveloppement.

Irons-nous jusqu'à prétendre que la prédication a trouvé sa forme définitive ? Ce serait choir dans un méthodisme contraire à sa nature même. Le malheur du sermon classique fut de se figer dans un moule consacré par son triomphe et de n'avoir pas su rompre les barreaux de sa prison glorieuse. Il n'existe pas un type immuable du sermon. Autour d'un centre fixe, l'Evangile, la prédication gravite librement, attentive à se plier à la mobilité des situations et des hommes. Déjà la prédication d'avant-garde, la prédication d'un Wilfred Monod, nous avertit que l'évolution du genre continue. Il nous suffira de constater qu'aujourd'hui la parole évangélique n'est pas liée. Toutes les possibilités lui sont offertes. Le monde est ouvert devant elle. La cloison rigide, derrière laquelle elle se retranchait jadis pour garantir l'intégrité de son message, a été abattue. Et ce n'est pas un pauvre motif d'encouragement, je dirais même de fierté, que d'être les interprètes d'une vérité immuable dans son essence et infiniment souple dans ses applications.

« Tout est à vous et vous êtes à Christ » ⁽¹⁾. Telle est la formule de nos privilèges et de nos devoirs de prédicateurs. Le monde est à nous, avec la richesse inépuisable de ses manifestations ; voilà la part de l'actualité, la possibilité d'un perpétuel rajeunissement. Soyons les sentinelles vigilantes qui guettent le matin ! Mais, si le monde est à nous, ne soyons pas au monde ; ne livrons pas la chaire aux caprices de la curiosité, aux accidents de la politique, aux emballements de la mode. « Gardons-nous », dit Vinet, « de l'engager dans aucune des questions que l'Evangile n'a voulu ni agiter ni résoudre ; ce n'est pas à elle à se transporter en la cité, c'est à la cité à se transporter au point de vue de l'Evangile » ⁽²⁾. Adolphe Monod l'avait compris. Quelques-uns aujourd'hui sont en danger de l'oublier. Prenons garde à nous-mêmes. Tout est à nous, mais nous sommes à Christ. Notre chaire est la chaire de Christ. Notre parole n'a de puissance que par la vertu de Christ. S'il fallait choisir entre une prédication trop concentrée et une prédication trop dispersée, je donnerais la préférence à la première pour ce motif que l'Evangile sans l'actualité demeure édifiant, tandis que l'actualité sans l'Evangile est tout au plus intéressante. Et l'auditeur qui s'en va, disant que nous avons été intéressant, nous rend à son insu le plus compromettant hommage. Les âmes religieuses liront encore avec fruit les prédications unicordes et ramassées d'Adolphe Monod, alors que des sermons très récents auront vieilli, comme tout ce qui porte trop exclusivement la marque de l'heure.

Mais à quoi bon ces comparaisons ? Ici encore tout est à nous, la prédication d'hier et la prédication d'aujourd'hui. Adolphe Monod et Wilfred Monod sont à nous. L'idéal à poursuivre serait de joindre à la sympathie large et compréhensive du petit-neveu, à son sens aigu de la réalité changeante, l'intransigeante fidélité du grand-oncle à l'Evangile éternel.

(1) I Cor. III, 23. — (2) A. VINET, *Discours d'installation*, p. 38 s.

LA THÉOLOGIE DE KARL HEIM

par LOUIS PERRIRAZ

Chargé du cours d'histoire de la théologie moderne.

N. B. — Le travail qu'on va lire a été présenté à la Société vaudoise de théologie dans sa séance du 27 janvier 1936. Il ne veut pas être un exposé complet de la théologie de K. Heim, mais une introduction à l'étude de cette théologie et à la lecture des livres du maître de Tübingue. C'est pourquoi l'auteur s'est borné à un résumé aussi objectif que possible, sans rien négliger de l'essentiel. Il va sans dire que tel ou tel point de cette pensée si riche et parfois si touffue pourrait fournir matière à de profondes et copieuses discussions. Si notre étude pouvait y amener tel jeune pasteur qui ait le goût des problèmes philosophiques, nous n'aurions pas perdu notre temps.

S'il est parfois difficile de bien saisir et de présenter clairement la pensée d'un homme du passé dont la vie est parfaitement connue et l'œuvre achevée, les difficultés s'avèrent d'une autre nature lorsqu'il s'agit de parler d'un vivant dont la pensée, bien que fixée dans ses éléments fondamentaux dès ses premiers ouvrages, a été cependant en évolution constante. Heim ne déclare-t-il pas qu'en vingt ans il a changé quatre fois de formules ? ⁽¹⁾

La difficulté dont nous parlons a été ressentie par d'autres que par nous. Dans un article de la *Neue Kirchliche Zeitschrift* d'août 1920, le professeur Vollrath confesse l'embarras où il se trouve de situer Karl Heim dans les cadres connus de la théologie :

« On ne peut le placer nulle part, ni lui assigner un rang dans une série connue. On ne sait pas d'où il vient, mais on finit cependant par remarquer où il va... En tout cas il mérite de retenir notre attention ⁽²⁾. »

(1) *Glaube und Leben*, p. 26. — (2) *Art. cité*, p. 405.

Et ailleurs :

« Heim offre une nourriture que chacun ne peut pas supporter, car elle impose à l'intelligence une gymnastique particulière et un exercice peu ordinaire des sens. Mais c'est peut-être moins la mise à contribution du sens critique qui rend la lecture de ses livres si laborieuse, que la richesse et la mobilité des images, la variété des situations où nous entraîne l'auteur... Partout Heim exige de son lecteur un effort de pensée ou de vision où les points de vue changent et les perspectives se transforment avec une soudaineté déconcertante. A peine a-t-on pu trouver le fil de sa pensée qu'on est transporté dans une autre situation qui fait oublier la première. A-t-on réussi à saisir l'image qu'il nous présente, qu'il faut aussitôt rassembler ses pensées pour comprendre ce qu'il veut nous dire... C'est une tension constante de l'esprit. Celui qui n'est pas habitué à ce jeu d'escarpolette en ressent une impression de vertige... Et pourtant, une cure de cette théologie peut fortifier la foi et la pensée théologique d'une manière peu commune, si cette cure est faite selon les règles de l'ordonnance. Elle éclaire le cœur, fortifie la volonté et permet à chacun de rendre compte de l'espérance qui est en lui ⁽¹⁾. »

Ajoutons que cette théologie est une « théologie de jeunes », comme on s'en rendra compte par les pages qui vont suivre, une théologie qui nous place souvent devant une alternative (*Entweder-Oder*) et qui exige une décision de tout homme aspirant à penser sa foi et à la vivre. C'est dire que l'ambition de Heim a été d'agir sur ses contemporains et de prendre rang parmi ceux qui, dans nos temps troublés, combattent pour la sauvegarde et le triomphe des valeurs chrétiennes. Tout son effort a été inspiré par un besoin de vie réelle et profonde, de certitude souveraine et inébranlable. Laissons-le nous dire lui-même ce qu'il a voulu :

« De bonne heure ma route m'a conduit hors du service de l'Eglise, où j'ai travaillé comme vicaire et maître dans un séminaire d'instituteurs, et j'ai été mis en contact avec ceux qu'on

(1) *Art. cité*, p. 401-402.

se plaît à désigner comme les « hors l'Eglise ». En qualité de secrétaire de l'Association chrétienne d'étudiants, qui en était alors à ses débuts, j'ai prononcé des discours ou des conférences dans les diverses universités allemandes et même à Dorpat, à Helsingfors, à Pétersbourg. Alors déjà je ne pouvais croire qu'il y eût une différence sérieuse entre le travail théologique et la recherche du fondement de la vie et des relations éternelles qui en constituent l'essence profonde, car aujourd'hui, en dehors des facultés de théologie, dans le roman ou le drame, dans les articles de journaux ou dans les discussions politiques, cette recherche prend un caractère presque plus passionné que chez les théologiens de carrière. Dès que nous ne sommes plus occupés techniquement ou affairés à fixer des faits par le moyen du microscope ou des documents historiques, dès que nous cherchons à pénétrer derrière le voile du visible et du saisissable, à descendre aux sources, c'est-à-dire aux raisons cachées de l'existence, nous nous sentons en face du néant du monde, dans l'insécurité de l'existence. Et cette situation-là est celle de tout homme, quel qu'il soit, qu'il ait étudié la théologie ou non, qu'il soit membre de l'Eglise ou non. Celui qui se sait appelé et jeté dans une direction nouvelle a pourtant avec celui qui n'a pas entendu cet appel quelque chose de commun qui leur permet à tous deux de s'entendre ; et c'est justement cette insécurité de l'existence, dont l'un a été tiré par une grâce particulière que l'autre ne connaît pas encore. Celui dont « la vie est cachée avec Christ en Dieu », non seulement garde le souvenir de l'autre possibilité qui eût pu, pour lui, devenir réalité, si Dieu n'avait pas eu pitié de lui, si bien qu'il peut encore se mettre dans la situation d'un homme perdu. La reconnaissance fervente exprimée par les mots bibliques de grâce et de salut vient justement de ce que celui qui prononce ces mots est à chaque instant conscient de l'abîme où il eût dû périr s'il n'avait été porté par le bras puissant de Dieu.

» L'homme gardé qui vit de la grâce et celui qui ne la connaît pas se trouvent donc dans cette situation commune à tous, où l'homme est jeté quand il est laissé à lui-même. Tous deux sont dans la situation humaine générale... Mais dans les moments de notre vie où nous voyons clair, où nous sentons la menace suspendue sur elle, nous cherchons un abri. Or ce

qui dans ces heures-là nous tranquillise ou nous procure l'apaisement, c'est la connaissance du fondement dernier de l'existence, qui nous permet non seulement d'agir ou de souffrir, d'aller au-devant de notre destin, mais aussi de penser, d'interpréter la nature et l'histoire et d'obtenir ainsi une vision à travers la totalité de l'existence (*einen Durchblick durch das Ganze des Daseins*) ⁽¹⁾.

A cette page dont la traduction a effacé la saveur particulière, mais qui est bien caractéristique de la manière de notre auteur, il faut ajouter encore ce qu'il dit lui-même de l'évolution de sa pensée et de la direction de ses travaux.

« Tout l'effort de ma pensée fut de saisir Dieu et d'acquérir une nouvelle intelligence du Christ, ce que la génération précédente n'avait pas compris. Le mouvement de réveil qui se dessina dès le début du siècle chez les jeunes suscita un effort nouveau de réflexion sur les problèmes centraux de notre existence, sur les principes de notre activité, sur les critères de notre vie morale, sur le problème de la connaissance. Les jeunes veulent déchirer le voile qui cache le sens des choses...

» La réflexion d'un homme comme sa vie unie à sa pensée est un combat constant contre un obstacle qu'il veut emporter de haute lutte ou contourner à la façon d'un fleuve dont le cours est arrêté par des collines ou des montagnes. Les courbes du fleuve se comprennent quand on connaît sa direction et la nature de la montagne... Or la direction de ma pensée a été déterminée par le besoin de comprendre l'énigme qui s'offre à nous de toutes parts, de ramener la foule des phénomènes à quelques principes simples... Et la montagne qu'il s'agissait de briser, d'expliquer, c'est la prétention inconditionnée du Christ de dominer notre vie, prétention qui était pour moi une réalité en dehors et au-dessus de toute pensée et que l'on ne peut écarter, quoi qu'on fasse pour regimber contre les aiguillons ⁽²⁾. »

Ainsi le premier facteur de la pensée de Heim a été le besoin de comprendre le monde et de le dominer par la pensée. Or comprendre n'est pas seulement voir, c'est ramener les faits

(1) *Leben aus dem Glauben*, p. 35. — (2) *Glaube und Leben*, p. 14 s.

et les événements à des lois et même à une donnée centrale, à un fait qui permet de tout expliquer. Mais répéter une formule par respect pour ceux qui l'ont trouvée n'est pas encore comprendre, et Heim a été frappé de voir combien souvent on se servait des mots sans les comprendre. C'est pourquoi celui qui se contente de formules toutes faites, héritées du milieu où il a été élevé, ne saurait lire une page de Heim sans avoir l'impression « d'un combat contre des moulins à vent qu'un homme normal n'entreprend pas ».

Or, c'est précisément ce combat que Heim a entrepris pour répondre aux questions inquiètes et aux interrogations véhémentes de ceux qui ont senti vaciller leur foi et n'ont plus voulu se contenter de formules toutes faites. Et c'est bien cette recherche des voies nouvelles, hors des chemins battus, qui fait l'intérêt de l'œuvre de Heim, qui, si elle n'est pas toujours facile à comprendre, retient le lecteur et le force à aller jusqu'au bout.

Mais un homme d'un tempérament aussi marqué que le sien ne pouvait se contenter d'exposer sa pensée sans prendre position en face de la théologie de son temps. Cette position est essentiellement critique, ce qui, d'ailleurs, n'a rien de particulièrement original, puisqu'on rencontre la même attitude chez Ritschl, Herrmann, Schæder, pour ne citer que quelques exemples relativement récents.

Mais, tandis que les théologiens que nous venons de nommer partent de présuppositions reconnues de tous ou facilement acceptables, la critique de Heim se présente avec plus de mordant, plus de violence, plus de passion. Il veut tenter une apologie du christianisme, mais, comme le remarque Ruttenbeck ⁽¹⁾, son apologie est agressive et se déroule sur deux plans : le plan harmonique et le plan de la contradiction, le premier montrant le phénomène religieux au centre de toute pensée et commandant toute l'évolution de la vie ; le second faisant ressortir les oppositions qui se rencontrent entre la vie religieuse et les autres manifestations de la pensée ou du sentiment. De

(1) Cf. W. RUTTENBECK, *Die Apologetisch-theologische Methode Karl Heims* (1925) p. 35-38.

ces deux méthodes, il semble bien que ce soit la première qui corresponde aux intuitions et aux certitudes les plus profondes de notre théologien.

En effet, ce qu'il reproche à la théologie de la génération précédente, c'est son insuffisance en face des détresses humaines. En isolant le christianisme des autres activités de l'esprit, on a paralysé son action. On a cru faire preuve d'une profonde sagesse en montrant que le christianisme occupait une position privilégiée et la religion une case particulière en l'homme ; en ce faisant, on l'a énervé, on lui a enlevé toute force dynamique et conquérante. Heim s'attaque à Schleiermacher, à Franck, à Ritschl surtout, qui en séparant les jugements religieux des jugements scientifiques a limité le champ d'expansion de la religion. Il ne veut rien savoir de ce procédé de limitation auquel les diverses écoles ont eu recours et qui n'est en somme qu'un trompe-l'œil. Il est parfaitement indifférent, pour le problème qui nous occupe, que l'on nous exhorte à considérer comme un organe de Dieu un livre biblique pris en bloc ou seulement quelque-une de ses parties, ou que l'on nous persuade de voir dans l'impératif de la conscience la voix du Tout-Puissant. Le saut dans l'inconnu est le même :

« Que l'on présuppose avec Franck la conscience du chrétien justifié comme source des propositions dogmatiques, — donc que l'on ait fait le saut avant toute réflexion dogmatique —, ou qu'avec Ritschl et les théologiens qui se sont inspirés de lui, on introduise le travail doctrinal par des considérations sur les jugements de valeur et les propositions de foi — ce qui revient à dire que l'on fait le saut avec pleine conscience, à la suite d'une réflexion dogmatique —, il n'y a pas de différence entre ces procédés ⁽¹⁾. »

Ces tentatives théologiques font à Heim l'impression d'une course insensée sur un pont ruineux ⁽²⁾. Il se refuse à courir semblable aventure et veut tenter une autre voie.

Le *Weltbild der Zukunft* a été écrit pour parer à un triple déficit : la limitation du domaine de la religion, la séparation et

(1) *Das Weltbild der Zukunft*, p. 251-252. — (2) *Ibid.*, p. 254.

même l'opposition de la science et de la foi, enfin l'impossibilité, pour la théologie, de répondre à l'argumentation de Feuerbach qui, on le sait, ramenait la théologie à l'anthropologie. Or, aux yeux de Heim, ces trois déficits ont leur origine dans le kantisme qui, en proclamant l'impossibilité pour le moi de connaître le monde et le noumène, l'a isolé, l'a forcé à se replier sur lui-même et à se contenter d'une vie diminuée.

Considérons de plus près le conflit qui se présente ici. En quoi consiste-t-il ? L'ancienne image du monde, telle que l'avait conçue la science et la théologie, reposait sur deux principes : l'introjection du moi et la théorie de la causalité.

Le premier signifie que la conscience est séparée de la réalité et qu'il y a opposition entre le moi et l'objet. L'épistémologie a tenté d'unir ces deux éléments, mais elle s'est heurtée à un problème insoluble, parce que le moi et le monde sont deux données séparées, sans rapports communs. Il y a le monde de l'Esprit et le monde des corps ; chacun a ses lois et évolue dans le cadre qui lui est propre.

Quant au principe de causalité qui ne voit partout que des rapports, des relations précises et rigoureusement déterminées, il fait du monde une machine où tout est réglé ; or, selon un enchaînement où les effets se montrent inséparables des causes et *vice versa*, ces deux principes sont unis entre eux, et le premier est la présupposition du second.

Ces deux principes sont à la base d'une conception du monde formé d'éléments morts qui entretiennent ensemble des rapports divers et mesurables. Tout ce qui se passe se réalise dans les cadres formés par les lois mécaniques. La vie et la conscience ne sont que des épiphénomènes engendrés par les mouvements de la matière. La conscience humaine est une fonction du cerveau qui disparaît avec celui-ci.

En regard de ce tableau se présente la foi, caractérisée par son rapport avec Dieu et, par conséquent, par l'absolue domination de Dieu sur le monde. Les principes qui commandent la foi sont donc diamétralement opposés à ceux de l'image du monde que nous donne la science. Quelle sera l'attitude de

l'apologétique, dont la mission consiste à assurer la réalité de la foi au sein d'un monde mécanisé? Quelle voie faudra-t-il suivre pour donner à la foi toute sa valeur et toute la place à laquelle elle a droit en face des tendances totalitaires de la politique menée par certains Etats d'aujourd'hui et inspirée par une philosophie basée uniquement sur la science? La méthode de l'isolement s'étant révélée fautive et celle de l'expérience insuffisante, il est nécessaire de chercher une autre voie si l'on veut sortir du domaine du possible pour atteindre à la certitude.

En effet, nous dit Heim, en s'en tenant aux principes traditionnels, on aboutit aux conséquences suivantes qui justifient l'athéisme contemporain ⁽¹⁾.

1. Si, dans tout ce que je pense et expérimente, je reste enfermé dans le subjectivisme, les pensées les plus claires sur Dieu deviennent des conclusions douteuses, engendrées par une logique subjective qui se rapporte à un transcendant inconnu.

2. Si les sentiments et les actes sur lesquels on fonde apologétiquement l'idée de Dieu sont des fonctions psychiques purement humaines, il est parfaitement inutile de vouloir élaborer des propositions théologiques sur le monde et sur Dieu à partir du sentiment de dépendance ou de liberté, ou encore des jugements de valeur formulés par un moi enfermé dans son subjectivisme. Toute tentative de cette nature est une projection sur les nuages, laquelle doit logiquement aboutir à l'illusionnisme de Feuerbach.

3. En séparant le « moi » du monde, on admet que la conscience est concentrée dans le cerveau ; mais où il n'y a pas de cerveau, il n'y a pas de conscience, si bien qu'affirmer l'existence d'un Dieu vivant indépendamment de tout cerveau humain est un pis-aller où se reconnaît de loin l'origine théologique et la mauvaise conscience scientifique.

4. La localisation de la conscience dans le cerveau fait des

(1) Cf. K. LEESE, *Die Prinzipienlehre*, p. 180.

êtres qui entourent le « moi » des individus, des mondes exactement limités les uns à l'égard des autres. On ne peut plus parler de l'action d'une conscience sur une autre, ni d'une pénétration des cercles de conscience les uns par les autres. Et, si l'on prend au sérieux cette séparation, la religion disparaît, car le sujet religieux affirme que Dieu habite en lui. Mais c'est une illusion ou une hypothèse théologique exceptionnelle, qui nous met en dehors de la loi générale des rapports du « moi ».

5. Enfin, dernière conséquence de la vieille théorie de la causalité, l'hypothèse d'un principe causal situé derrière le monde des phénomènes implique sa présence et sa domination à travers toute la réalité ; mais notre ignorance ne nous permet pas de calculer les formules selon lesquelles agit ce principe, cet *X* mystérieux. L'isolement de la vie de l'Esprit, dont on a fait une province à part, séparée de la nature et dans laquelle n'agit pas la causalité naturelle, est une tentative de protéger l'îlot de la religion contre les flots envahissants de la causalité.

C'est seulement lorsqu'on a reconnu que le cours du monde est incalculable, imprévisible dans son essence la plus profonde, qu'il peut être considéré comme l'émanation (*Ausfluss*) d'une volonté personnelle. Mais nous nous heurtons aujourd'hui à des hommes qui nient la possibilité de se former des convictions religieuses, c'est-à-dire d'atteindre au domaine du suprasensible. Ce n'est pas une théologie particulière qui est mise en question, c'est tout l'effort que la théologie a tenté pour parvenir à la connaissance de son objet. On refuse le droit d'exister à toute conception religieuse du monde... On admet encore qu'on peut bâtir un édifice métaphysique, parce que c'est un besoin de notre esprit — mais c'est de la poésie (*Dichtung*), non de la science. Pour les hommes d'aujourd'hui, les théologiens sont des poètes d'une espèce particulière et l'on donne la préférence à la théologie qui fait le plus fortement vibrer les cordes intérieures.

Cette manière de penser est bien plus destructrice que l'athéisme. Elle tolère la théologie et la religion comme de

beaux rêves qu'il ne vaut pas la peine de combattre ⁽¹⁾. La question qui nous est posée par les adversaires de la religion et de la théologie est donc une question de vie ou de mort pour la certitude religieuse, quel qu'en soit d'ailleurs le contenu. Et le problème qui se pose est celui-ci : Le monde est-il dominé par une volonté, ou est-il un chaos livré au hasard ? Dieu s'est-il révélé ou non ? La Bible renferme-t-elle une révélation ou non ? Est-il possible d'arriver à une certitude de ces choses ? ⁽²⁾

On voit par là que la question décisive, pour Heim, celle à laquelle il revient toujours dans ses livres et dans ses conférences, est de savoir si l'analyse des rapports fondamentaux qui régissent le monde conduit à des résultats qui corroborent la théorie de la connaissance qu'on peut dégager des affirmations de la certitude religieuse, ou si la pensée religieuse doit être éliminée du monde de la science comme une étrangère indésirable ⁽³⁾.

En face de cette question centrale, qui nous fait pénétrer au cœur même de toute philosophie religieuse, de toute théologie digne de ce nom, les discussions entre écoles théologiques n'ont plus aucune importance. Quelle que soit l'attitude que l'on prenne à l'égard du système proposé par K. Heim, critique négative ou positive, on ne peut lui refuser le mérite d'avoir vu clairement le problème et de l'avoir posé avec netteté.

Avant d'entrer dans une étude plus poussée de la conception de Heim, commençons par résumer sa pensée dans les thèses suivantes, tirées de son *Weltbild der Zukunft* ⁽⁴⁾.

1. On ne peut appliquer à la conscience les notions « en deçà » et « au delà », « dedans » et « dehors », « sujet » et « objet », ce qui conduirait à la considérer comme un objet opposé à d'autres objets et à parler de ses limites. La conscience est plutôt l'expression du contenu général, infini de tout le donné

(1) *Glaubensgewissheit*, p. 41-42. — (2) *Glaubensgewissheit*, p. 43. — (3) K. LEESE, *ouvr. cité*, p. 182. — (4) *Ibidem*, p. 182-183.

saisi comme une unité, à laquelle on ne saurait attribuer aucune division, puisque c'est elle qui la rend possible.

2. Dans l'analyse de la réalité nous n'arrivons jamais à des unités simples et absolues où l'on ne pourrait plus établir de rapports ; au contraire toute réalité est un système de rapports.

3. A la conception du « moi », objet de l'expérience interne ou objet particulier (*Sondergebilde*), métaphysique, inaccessible à l'expérience, il importe de substituer une conception du « moi » qui reconnaisse en lui les formes essentielles aprioriques de toute réalité dans ses manifestations les plus diverses.

4. Les décisions de notre « moi » qui se présentent dans le cercle de notre conscience ne sont pas les seules décisions possibles, de telle sorte qu'il faille considérer la conscience du vouloir comme quelque chose de spécifiquement humain. Le vouloir ou la décision créatrice, parfaitement inexplicable par la théorie, est la forme apriorique de la réalité générale.

5. Toute réalité, dès que nous essayons de la formuler par la pensée, nous conduit à deux séries de pensées contradictoires, dont l'une nous porte vers l'unité, l'autre vers la pluralité.

Ces formules un peu abstraites, mais pourtant assez claires en elles-mêmes, deviennent plus limpides dès que l'on se donne la peine de pénétrer dans l'œuvre si prenante du professeur de Tubingue. Ce que nous avons dit le laisse déjà pressentir : aux yeux de Heim, la réalité est constituée par un système de rapports, ce qui lui permet de s'opposer au système des cloisons étanches, des séparations fixes que l'on avait dressées entre le monde intérieur et le monde extérieur. Or tous ces rapports ont pour centre la conscience de soi, ce qui conduit Heim à affirmer que la réalité est une réalité de conscience ; elle se constitue par la limitation dans la série infinie des relations. Le passage de l'unité à la diversité, de la diversité à l'unité est le principe qui constitue le monde. Or, quelle que soit la manière dont se présentent ces séries, le moi est toujours mêlé à ces mouvements, à ces différenciations. La

conscience n'est donc pas une grandeur limitée qui permettrait de dresser des barrières entre ce qui serait conscience et ce qui ne serait pas elle.

On peut porter les limites de la réalité aussi loin que l'on voudra, on n'arrivera nulle part à un point où la conscience n'existe pas comme réalité originelle et nécessaire. Affirmer qu'il peut y avoir un monde en dehors de celui où notre conscience est intéressée, est une duperie, car, si nous parvenons à le penser, il est enfermé dans les cadres de notre conscience. Et ce n'est qu'au contenu concret de la conscience que nous pouvons appliquer les limites et les distinctions. Or, si la conscience est l'expression du contenu général de tout le donné, donc la présupposition de toutes les notions limites, de toutes les déterminations de rapports dans lesquels se meut notre pensée, il en résulte que celle-ci repose sur l'acte créateur qui consiste à poser des limites, à établir des distinctions. En effet, il faut le répéter, la réalité est un système de relations où il n'y a ni « haut » ni « bas », ni limites absolues et indéplaçables. Mais un complexe de réalité ne se constitue que si l'on pose des limites, lesquelles, toujours différentes, peuvent être posées toujours à nouveau dans des regroupements ou de nouveaux déplacements. Or, toute limite est une position (*Setzung*) ou une décision (*Entscheidung*), deux mots qui reviennent très souvent sous la plume de Heim.

Mais ces limites par lesquelles les complexes se séparent de leur entourage, comment le « moi » les pose-t-il ? En effet, le moi, spectateur invisible, supérieur au temps et à l'espace, le moi qui se trouve partout, n'est pas une entité rigide et froide, qui prenne position en vertu d'une nécessité interne ; il est une réalité vivante qui crée des rapports organiques et vivants, il préside aux rapports d'échange entre les divers éléments qui s'affrontent devant lui, il décide laquelle des possibilités — toutes étant également justifiées pour la raison théorique — l'emportera sur l'autre. C'est ainsi que nous sommes à chaque instant placés devant une antinomie dont la solution ne peut nous être fournie que par une décision. La

réalité concrète, celle qui nous intéresse et dans laquelle nous sommes pris, est donc posée par une décision, par un acte de conscience.

A l'affirmation que nous avons rencontrée plus haut, que toute réalité est réalité de conscience, de « rapports » et du « moi », il faut ajouter celle-ci : la réalité est une réalité imprévisible, posée par des décisions (*Entscheidungswirklichkeit*).

Exprimons cela sous une autre forme encore et disons que si la réalité porte un caractère d'antinomie, de décision, de conscience, cela revient à dire que le monde est une âme. De cette manière se construit un monde dont l'essence profonde est volonté personnelle.

On le voit, il est arbitraire de ramener la vie consciente à la faculté d'opposer le dedans et le dehors, le sujet à l'objet. La vie consciente est plutôt l'expression de la totalité indéfinissable et infinie de ce qui est. Elle se confond avec l'unité primordiale, au sein de laquelle le sujet et l'objet ne sont pas encore différenciés, et qui seule rend possible cette différenciation. En d'autres termes, la conscience est une réalité cosmique, ce que reconnaît spontanément la pensée naïve qui se laisse guider par un sûr instinct.

Mais, si la conscience et la réalité ne font qu'un, on ne peut localiser dans la seule subjectivité de l'homme la puissance intellectuelle qui ramène l'univers à un nombre infini de systèmes de relations s'emboîtant les uns dans les autres. Cette fonction est celle du *cosmos* lui-même, car, nous l'avons déjà dit, tout dans la réalité est fait de rapports. Et ces rapports, qui engendrent la réalité des choses par union ou opposition des semblables ou des dissemblables, sont si peu de simples projections psychiques de l'action cérébrale que c'est à eux qu'il faut revenir pour rendre intelligibles la vie et la pensée humaines tout entières.

Cette même unité de la conscience et de la réalité montre que le « moi » n'est pas le privilège exclusif de l'homme. La réalité est faite de centres de vie consciente s'engrenant les uns dans les autres ; elle a donc un caractère spirituel ; elle possède

aussi le vouloir ; elle est tissée d'actions voulues qui transforment le possible en choses existantes et qui sont à la fois mystérieusement créatrices et théoriquement inexplicables et imprévisibles ⁽¹⁾.

La conscience pénétrant tout prend un caractère cosmique, ce qui permet de comprendre que les rapports du « moi » et du « toi » sont en dehors et au-dessus du temps et de l'espace. Il y a gradation dans l'ordre des consciences et relations entre elles, de la conscience absolue de Dieu à la conscience inférieure des êtres vivants, ce qui justifie la foi, certitude absolue de ce qui dépasse tout le limité, tout le mesurable.

La religion est ainsi replacée au centre des intérêts universels, seule manière de reconnaître sa valeur et de fonder la certitude dont nos âmes ont besoin.

Ce problème de la certitude, qui se confond pour notre théologien avec le problème religieux, Heim l'a abordé à deux reprises. Dans un premier livre, il l'a étudié dans les solutions diverses que l'on en trouve chez les grands scolastiques du moyen âge, chez Luther et jusqu'à Schleiermacher ; quelques années plus tard, il l'a repris dans un ouvrage plus systématique ⁽²⁾. Il vaudrait la peine de l'étudier dans le détail. Contentons-nous de quelques affirmations centrales.

Les jugements que nous portons sur les choses sont de deux sortes : les jugements de calcul ou jugements scientifiques et les jugements de confiance ou jugements moraux.

Les premiers sont valables pour tous et s'imposent à la raison, même à ceux qui doutent de la raison, dès que l'expérimentation et les preuves sont intervenues, mais cette certitude est sans action sur la vie. Les seconds mettent en jeu la volonté de l'homme qui ne peut avoir confiance que s'il est digne de confiance. Au fond, le principe de la certitude de la pensée est le principe de contradiction déjà formulé par

(1) Cf. F. MÉNÉGOZ, *Le problème de la prière*, p. 168. — (2) *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, 1911, et *Glaubensgewissheit*, 1916. 3^e éd., 1923.

Aristote et qui se ramène à ceci : Il est impossible qu'une chose convienne et ne convienne pas en même temps au même individu, au même fait. Les vérités dont nous pouvons être certains sont donc les vérités de la pensée, et le degré de leur certitude croît dans la mesure où elles se détachent de la réalité journalière.

Il en va tout autrement pour les vérités personnelles, celles où notre vie est engagée, ce qui pose devant nous la question du droit à la confiance. Avons-nous le droit de dépasser le moment présent ? Ou la règle de la certitude vaut-elle pour toute la réalité ?

Certains veulent en rester à la vraisemblance et déclarent qu'il ne peut y avoir de certitude. Dans ce cas, le problème disparaît. Et si la confiance dans les autres est le résultat d'un froid calcul, il n'y a pas cette sympathie qui en constitue le principe vital. La confiance est le don de soi-même à un autre, elle est une foi, non une vue. Le calcul la tue, et seule une confiance véritable crée les relations nécessaires et engendre la certitude. La confiance naît de la fidélité qui implique une direction de la volonté et qui permet ainsi d'assurer l'avenir. Cela conduit Heim à affirmer que la confiance ne peut sortir de la fidélité que si la volonté obéit à la conscience, au devoir. Ainsi le rapport de confiance de deux hommes a pour source une foi qui les dépasse, la foi en un devoir qui est pour tous, la certitude d'un devoir qui crée, pour la volonté, la possibilité de rester fidèle. Celui qui agit ainsi est entré dans le grand courant de la volonté générale, ce qui nous montre que dans l'acte de confiance nous sommes en plein dans l'invisible. Il n'y a pas de passage entre le visible et l'invisible ; ce sont deux manières de connaître. Or les propositions de la foi reposent sur des principes assertoriques qui prétendent à la certitude et ne dépendent ni du moment présent, ni des circonstances locales. D'où vient cette prétention ? Nous ne pouvons entrer dans le détail de la démonstration qui développe, sous une forme un peu différente, les thèses exposées plus haut et que nous retrouverons dans la *Dogmatique*. Bornons-

nous aux affirmations que Heim a résumées dans les dernières pages de son livre.

La question posée était celle-ci : Comment des jugements de valeur peuvent-ils prétendre à la certitude ? D'après les règles connues, je ne puis être certain que de ce qui m'est donné maintenant, de ce qui m'est immédiatement accessible. Mais comment un jugement de confiance, qui dépasse le donné présent, peut-il être autre que vraisemblable ?

Cette objection à la possibilité d'affirmer la certitude de la foi est irréfutable aussi longtemps que le « moi » est conçu comme objectif. Si le « moi » est un objet localisé en un lieu du corps, il s'oppose à d'autres objets visibles ou invisibles, tout comme les objets dans l'espace. Tant que l'on conserve cette conception, la certitude de la foi est impensable. Un « moi » temporel, local, ne peut jamais parvenir à la certitude sur des objets qui dépassent son horizon.

L'objection ne peut être écartée que si l'on renonce à la conception du « moi » considéré comme une substance habitant le corps. A la place du « moi » objet, il faut mettre un « moi » qui n'est pas un objet. Le « moi » est la raison qui rend possible le monde de l'expérience et qui est si proche de nous que nous ne pouvons pas l'objectiver. Il demeure donc transcendant à toute connaissance, puisqu'il la domine et la dirige. Or le « moi » s'affirme comme personne, donc comme réalité non objective, par un acte insaisissable à notre connaissance. Dès lors le sujet peut obtenir certitude sur la totalité du monde de l'expérience ; étant au-dessus des limites du temps et de l'espace, le « moi » est en rapport avec le « moi » des autres et avec les choses qui entrent dans le champ de sa vision. La vision qui dépasse la limite des choses finies est immédiate, donc certaine.

En affirmant le non-objectif, Dieu, la certitude peut naître, si Dieu nous laisse participer à toute sa vision et nous donne ainsi un *Durchblick* sur toute la réalité. Ces pensées sont celles que nous rencontrons dans la religion védique et dans le christianisme.

Pour la première, tout le réel est illusion, apparence et, au stade supérieur où la foi nous fait parvenir, nous saisissons l'unité du « moi » et de l'*atman*, où toutes les différences sont abolies.

Pour les auteurs du Nouveau Testament, l'âme a une valeur éternelle ; mais, chez les croyants, l'Esprit établit un lien qui les enferme toutes. La certitude, individuelle de nature, est produit de l'Esprit qui agit dans les communautés pour unir les croyants et effacer les oppositions existant entre eux. Les croyants sont ainsi *un* en Christ, qui est le *Pneuma*, le centre d'unité, en qui toutes les différences entre les individus et les communautés sont supprimées. Christ est le point immuable, identique à lui-même, au milieu des temps en perpétuel mouvement, Celui qui est et qui sera ⁽¹⁾.

Nous retrouvons là les mêmes pensées fondamentales que nous avons rencontrées dans le *Weltbild der Zukunft*. Elles reposent sur la conception du « moi » non-objectif, d'un « moi » spirituel qui par des actes de volonté, par une série de décisions, peut agir sur le monde et obtenir ainsi des certitudes dans des faits où il a été directement mêlé, immédiatement actif. Mais à cela s'ajoute la vision d'un monde dont l'essence profonde est volonté personnelle et créatrice, donc divin. Ce qui caractérise notre monde, c'est un dynamisme puissant qui commande la vie des choses, dont les manifestations mesurées par la science ne sont que les dehors d'une réalité que le calcul et l'expérimentation n'atteignent point.

Mais encore, ce dynamisme a-t-il une cause interne ou externe (*innerweltlich oder ausserweltlich*) ? Sommes-nous malgré tout enfermés dans ce monde, ou pouvons-nous parler de la transcendance d'une cause qui ne peut être connue que dialectiquement, et exprimée que d'une manière paradoxale ?

Ce problème capital est celui qui préoccupe actuellement le professeur de Tübingue. Il l'a traité dans l'un de ses der-

(1) *Glaubensgewissheit*, 3^e éd., p. 270 ss.

niers ouvrages : *Glaube und Denken* (1931, 3^e édition 1934), où nous retrouvons les mêmes pensées présentées en des formules différentes et dans un mode démonstratif que nous croyons nouveau et digne d'être signalé. Nous essayerons d'en souligner les thèses essentielles et de dessiner l'architecture interne de la pensée de Heim.

La pensée de la transcendance, qui était fort claire au moyen âge et jusqu'au XVIII^e siècle, n'exprime plus, pour les hommes d'aujourd'hui, qu'une notion vague et imprécise. Puisque le monde est un tout lié par des lois, où règne la causalité naturelle, quelle place peut-on assigner à Dieu ? Ajoutons que l'homme est devenu nihiliste, nitzschéen et ne croit qu'aux seules réalités de cette vie, ce qui élimine Dieu et supprime le problème religieux.

Comment faire pour maintenir la notion de la transcendance, pour arriver à distinguer entre la transcendance et l'immanence ? Il importe d'y voir clair et de montrer qu'un homme d'aujourd'hui peut parler de l'au-delà sans être accusé de remonter au moyen âge.

Le transcendant est ce qui dépasse, ce qui est au delà. Au delà de quoi ? Au delà de certaines limites ! Or il y a des limites spatiales, locales, temporelles. Mais il y a des choses qui ne se laissent pas limiter de cette manière. Ainsi le « moi » distinct des autres « moi », la vision qu'un homme se fait de sa vie comparée à celle des autres hommes.

Cette observation nous conduit à mettre en relief les distinctions qui se rencontrent dans le monde de l'espace tel qu'il se présente à nous. Certes, il existe, ce monde, en dehors de ma perception, mais je ne le connais que par elle. C'est ce que Heim nous a déjà déclaré en nous disant que toute réalité est réalité de conscience. C'est dire que nous ne pouvons franchir les limites du monde où nous sommes ; spéculer sur la question de savoir si le monde des phénomènes est le seul monde possible, est un jeu de l'esprit qui ne mène à rien. Pour y voir clair, nous devons donc partir de ce monde où le « moi », le « toi » et les choses sont étrangement mêlés, procéder selon

les principes de l'école phénoménologique, si l'on veut déterminer les rapports d'opposition de ce monde.

Les limitations que nous établissons dans les choses de ce monde sont de deux sortes : celles du contenu (*inhaltlich*), qui concernent les objets matériels enfermés dans des cadres précis et qui ne se peuvent pénétrer l'un l'autre (deux vases sur une table ne peuvent occuper la même place en même temps). Et d'autre part, les limitations relatives aux objets et aux êtres dont la nature est de se rencontrer, de se mêler sans se confondre, mais en gardant leurs distinctions originales (deux lignes sur un plan, deux plans qui se rencontrent dans l'espace). Ces limites sont dites « dimensionnelles ». Remarquons que le mot limite est ici employé paradoxalement.

C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les visions du monde de deux « moi » qui agissent côte à côte, visions qui n'ont rien de spatial ni d'objectif. Le monde de ma conscience se laisse distinguer de celui d'une autre, non comme deux objets, mais comme des réalités spirituelles. Cela paraît purement théorique, mais c'est une erreur ; car toute notre conception du monde gît dans ces distinctions. La limite crée ici la diversité et l'image du réel.

Il y a donc deux sortes de différenciations, qui impliquent deux catégories d'objets, que Heim propose d'appeler des espaces (*Räume*), l'espace-temps, l'espace-surface et l'espace-conscience. Ce dernier seul peut être infini, ce qui nous force d'admettre paradoxalement une foule d'infinités, chacune contenant la même réalité. Où éclate la différence des limitations, c'est lorsque l'on essaye de leur appliquer certains principes connus. Dire que le tout est plus grand que la partie n'est vrai que dans le domaine de la quantité, car, au point de vue dimensionnel, il y a des parties qui valent le tout. Une surface infinie fait partie de l'espace infini et garde son infinité sans nuire à celle de l'espace.

Il en est de même dans le monde des visions du « moi ». Dans ma conscience il y a les autres « moi » avec leurs visions infinies, et moi je suis en eux. C'est paradoxal.

Nous savons que toute représentation porte en soi un acte de conscience. Conscience et connaissance sont des mots originaux qui vont ensemble. Mais il y a deux procédés : celui qui nous fait connaître les objets, et celui qui nous découvre une autre dimension. Ainsi un tableau, surface plane, peut me donner l'impression de profondeur. Dans le monde des corps, la connaissance est progressive ; dans le monde de l'espace dimensionnel, elle est soudaine et complète. Cette remarque, souligne Heim, est très importante.

Dans le cadre de ce monde il y a donc quelque chose qui me dépasse, une transcendance interne (*innerweltlich*). Elle ne suffit pas encore pour affirmer la transcendance divine, mais elle nous invite à poursuivre nos investigations.

Le monde que nous connaissons est donc caractérisé par des rapports et des limitations fort diverses. Or ces rapports se ramènent à deux principaux : celui du « moi » et du monde objectif, celui du « moi » et du « toi », ce qui nous donne les quatre relations suivantes : 1. « moi » et le monde, 2. « toi » et le monde, 3. « moi » et « toi », 4. mon monde et le tien.

L'étude de ces divers rapports, dans laquelle nous n'avons pas le temps d'entrer, conduit Heim aux conclusions suivantes : la domination exclusive du monde objectif est supplantée par l'image nouvelle du monde qui n'est pas statique, mais dynamique. La pensée qui domine le XIX^e siècle, c'est que seul le monde matériel est vrai ; l'âme est un accessoire et la religion, une illusion. Tout a été ramené à des rapports mesurables, et l'on a rejeté dans l'ombre les questions vitales.

Des penseurs ont essayé de réagir, comme Fichte qui ramenait tout au « moi », ou Hegel, ou Schopenhauer. Mais leur notion de l'Esprit était fausse, et ces tentatives n'ont pas abouti. Le « moi » n'est pas seulement âme mêlée au corps ; mais il est volonté, intelligence, conscience morale dominant le corps et le monde objectif ; placé à chaque instant devant une antinomie, il doit prendre une décision, source de vie, d'action, de puissance, ce qui nous conduit à une conception dynamique du monde. Il n'y a plus devant nous un être calme et inerte,

mais nous nous sentons entraînés dans une activité qui comprend toute l'existence. Le réel est un passage continu, où tout ce qui est devient, car tout change, tout est en devenir.

L'impression que le monde est en état de repos est une illusion. Dans les choses qui paraissent mortes, il y a une volonté qui se réalise. La souffrance naît du fait que ma volonté se heurte à une volonté plus forte, car la volonté est partout, jusque dans le monde organique. La nature est un corps vivant. (Ceci est à rapprocher des théories des physiciens actuels.) La transcendance interne nous permet de comprendre la réalité qui domine le monde (*überweltlich*). Mais que faut-il entendre par une réalité qui serait au delà du monde ? S'il est possible de distinguer un espace infini d'un autre espace infini séparés l'un de l'autre par une limite dimensionnelle, nous ne devons pas oublier que Dieu se présente comme Seigneur transcendant à tous les espaces. La Toute-Présence traverse tous les espaces ; elle est opposée au monde du « moi ».

Mais si nous nous rappelons que le monde est emporté par le dynamisme, qu'il passe du devenir au fait et que nous sommes pris dans ce processus, nous verrons que nous sommes sollicités par la connaissance du passé et la volonté du présent, par le savoir ou par l'action. Cela pose devant nous une nouvelle question : D'où vient l'univers, succession d'actes, de volontés ? Or cette question serait résolue si nous pouvions tout ramener à une cause unique qui explique tout... la Cause. Les pourquoi que pose le monde n'ont de sens que s'ils nous conduisent à la cause prévue. Mais, comme le monde est un enchevêtrement de causes et d'effets, de quelle manière arriverons-nous à la cause première ? On peut s'arrêter à une cause générale qu'on érige en principe premier, ou prendre l'ensemble des effets et des causes comme totalité infinie (panthéisme) ; ou bien encore, avec Kant, considérer Dieu comme le point idéal, imaginaire qui oriente la totalité du réel vers l'absolu. Nous nous trouvons donc devant une alternative redoutable, car ces diverses possibilités se ramènent en définitive à deux,

entre lesquelles nous sommes pris comme entre deux parois de rocher : l'idolâtrie et le panthéisme.

Pour échapper à cette alternative, nous devons sortir de la sphère objective qui est un fait posé par quelqu'un ; car il nous faut une cause, quelqu'un, résultat qui s'éclairera par la question de ce que nous devons faire. En effet, pour vouloir, nous avons à nous décider, et pour cela il faut savoir ce que nous voulons. Or ma volonté doit se tourner non vers le devenir, vers le passé, mais vers ce qui est à faire, vers l'avenir, champ de bataille où je dois entrer. Ainsi ma décision plonge dans la région de l'Etre d'où surgit la forme du monde. Et si je suis appelé à agir, je suis forcé de m'appuyer sur une instance qui est avec moi dans la sphère du devenir. Alors ce n'est plus ce que je veux, mais ce que je dois.

La conscience du devoir indique que je ne suis plus livré à moi-même, mais que je suis dominé par une nécessité supérieure — et pourtant je me sens libre et je puis résister à toutes choses. Pour cela, il faut non un objet, ni ma volonté seule, mais une autorité qui me dépasse, un « toi » qui ait pouvoir sur moi.

D'où vient cette autorité ? Pas de moi, autrement elle serait nulle. L'ambassadeur n'a d'autorité que par son roi ; mais le roi, de qui la tient-il ? Nous nous retrouvons ici en face des deux possibilités déjà rencontrées. Ou un objet, ou la totalité des objets : idolâtrie ou panthéisme. Mais il ne s'agit pas seulement de notre pensée ; il s'agit de la sanction de notre action.

Pour cela, il faut une réalité qui domine la loi fondamentale de notre vie dans laquelle sont pris tous les rapports dont est tissée notre existence. Il faut un troisième terme, qui brise paradoxalement l'alternative que nous ne pouvons briser tant que nous sommes dans ce monde de l'expérience. Il est au-dessus et en dehors de l'alternative, non comme premier membre de la série causale, mais présent partout, Celui par qui tout est posé. Il n'est pas la série, mais celui qui crée en dehors des catégories de l'expérience, il est le *Tout autre*. Ce que nous

avons dit de la transcendance interne nous montre qu'on peut ajouter un espace infini aux autres, même dans un rapport paradoxal. Pour trouver Dieu dans le monde, il faut renoncer à tout mouvement quantitatif, car il est au-dessus de tout rapport interne (*innerweltlich*). Il est en dehors, et son existence brise l'alternative posée plus haut. Devant lui les questions s'apaisent, l'esprit est en repos en face des pensées et des actions. Mais l'au-delà de Dieu ne peut être exprimé que paradoxalement. Il est au delà des problèmes que se pose l'esprit. Il est la sanction des actes et des volontés.

Cela nous conduit à affirmer que Dieu est à l'égard du Tout dans le rapport que soutiennent entre eux les espaces qui forment le monde. Un espace ne peut être exprimé en un autre que paradoxalement. Dieu est au monde dans le même rapport paradoxal que «mon» monde à celui des autres. Si nous mettons entre parenthèses les rapports internes de transcendance, Dieu sera devant la parenthèse et lié par le même signe. Mais ce rapport de Dieu à l'égard du monde se distingue en un point décisif de toutes les relations internes. Les régions de l'être cachées derrière les espaces-conscience nous sont fermées. Et pourtant nous avons accès à ces régions ; nous savons que celui avec qui nous parlons est avec nous dans le monde et dans le temps. Cette connaissance apriorique est la clé de l'intelligence de toutes les relations dimensionnelles dont nous avons parlé. Mais, quand nous parlons du Créateur, il nous manque l'accès à cette réalité transcendante. Que notre esprit trouve le repos dans la connaissance du Créateur, c'est ce que montre l'expérience, mais cela est incompréhensible du point de vue de la structure interne, puisque tous les espaces qui s'offrent à notre connaissance dimensionnelle sont infinis. On ne peut trouver en eux un commencement ou un fondement dernier qui conduisent au delà.

Or, ce qui est impossible aux espaces internes est possible pour Dieu. C'est que Dieu n'est pas un espace, mais un au-delà de l'espace, réalité inaccessible aux formes internes de l'expérience et qui donne aux autres leur valeur.

Mais si celui sans lequel rien ne saurait exister est insaisissable à notre connaissance, et si les réponses humaines vont dans deux directions (idolâtrie ou panthéisme), il en résulte deux possibilités : ou Dieu n'est pas — et notre connaissance du monde est la seule réalité — ou Dieu est — et seul il peut juger le monde. Ce que nous voyons n'est qu'apparence ; en nous y attachant nous sommes aveugles et nous ne connaissons ni nous ni le monde. Il y a donc conflit absolu entre le mouvement des espaces infinis, dans lequel est enfermée notre vie, et l'être vrai révélé en Dieu. C'est déjà ce que déclarait le premier commandement du Décalogue qui condamne l'adoration des images comme une idolâtrie, une trahison.

Mais comment expliquer la transcendance de Dieu, puisqu'il y a conflit entre la réalité de Dieu et celle des formes de l'expérience, ce qui permet de nier la seule réalité dont nous vivons. Dès que nous parlons de Dieu, nous sommes placés en face de deux possibilités devant lesquelles nous ne pouvons rester neutres : ou bien Dieu est un élément ou encore l'ensemble de l'Etre — dans ce cas, rien qui trouble le cadre de notre pensée — ou bien Dieu est en dehors, au-dessus de l'opposition dans laquelle nous sommes, ce qui produit en nous un changement complet dans la pensée et l'attitude. Les formes de ce monde ne pouvant exprimer qu'imparfaitement le réel, le Dieu invisible, il importe de savoir quel sens donner à ce mot : rentre-t-il dans les possibilités internes ? ou conditionne-t-il tout d'une manière absolue ? Nous nous trouvons ainsi en présence de deux attitudes opposées de la pensée, dont une seule peut être vraie. D'un côté l'attitude nihiliste, pour laquelle l'inconditionné n'est qu'un point arbitraire ou un simple *als ob*, de l'autre celle qui affirme la réalité de Dieu.

Les procédés humains d'expliquer Dieu ne sont, de ce point de vue, que des faux-fuyants. Le transcendant ne se laisse pas saisir théoriquement, mais par une attitude de combat, de décision, dans laquelle nous devons toujours affirmer l'un pour combattre l'autre. C'est ce que l'Ancien Testament exprimait déjà en disant : « Cherchez la face de Dieu ». Mais

qu'est-ce que Dieu ? C'est une pensée irréalisable, incompréhensible, mais en même temps la plus claire qui soit pour celui qui s'est placé au vrai point de vue. Si le problème de Dieu est profondément troublant pour les uns, il est profondément réjouissant pour les autres ; car l'Être qui se révèle à eux est quelqu'un à qui l'on parle à la seconde personne. Tant que l'on en reste à la troisième personne, le contact n'est pas encore établi. S'il s'agit d'un autre homme, cela n'a pas d'importance ; mais, pour nos relations avec Dieu, cela est décisif, puisque tout repose sur lui. Dès que nous nous tournons vers Dieu, tout s'éclaire ; quand nous nous détournons de lui, nous retombons dans l'obscurité de ce monde, et le chemin qui mène à Dieu a disparu. Nous essayons de voiler cela par des mots et nous oublions qu'il ne suffit pas de prononcer les mots de Dieu ou de religion pour savoir ce qu'est Dieu ; car ces mots ne peuvent être pris en un sens mondain (*weltlich*) sans que nous soyons sortis des deux possibilités signalées.

Cet emploi mondain des mots : religion, Dieu, ne doit pas conduire à écarter la religion, au contraire ; mais, nous pouvons le constater, la philosophie qui parle de la religion n'y a souvent rien compris, et il y a plus d'intelligence du pouvoir révolutionnaire que possède la vraie religion chez les Sans-Dieu, que chez beaucoup de croyants et philosophes chrétiens. Nous parlons souvent de besoins religieux ou mystiques, mais nous n'avons affaire qu'à des imitations inauthentiques qui sont sur le plan du monde. L'opinion que le sentiment religieux est universel vient de l'éducation ; mais, objectivement, nous n'en savons rien, car l'observation historique est ici inutile. Ce qu'en dit l'apôtre Paul n'est pas une détermination historique, mais une vision prophétique des principes de l'évolution humaine (*Rom. I, 19 ss*).

L'apôtre ne pense pas à une cause des événements, mais à une intuition des choses à venir. Il emploie le verbe *voëiv*, comme Platon, pour décrire le procédé qui doit découvrir les pensées éternelles. Les hommes n'ayant pas honoré Dieu, la porte qui s'était ouverte devant eux s'est refermée ; ils ont pris

un membre de la série des phénomènes — la créature — pour le Créateur, et la pensée de Dieu s'est perdue. Cette interprétation de la pensée de Paul nous montre ce qu'est le problème de Dieu. Il est une possibilité qui plane sur tous les hommes. Quand il s'éveille en nous, il est la seule question qui nous émeuve. Nous pouvons nous briser contre elle ou par elle trouver la guérison.

Mais il se peut aussi que cette question ne se pose pas pour nous ; alors nous ne comprenons rien à la détresse du monde et nous en restons à l'explication temporelle.

Il ne nous appartient pas de résoudre par nous-mêmes la question ; un autre doit nous éclairer, car nous ne pouvons pas pénétrer dans le monde nouveau sans direction. Nous pensons parvenir à la connaissance de la volonté de Dieu par des déductions tirées de la série des causes et des effets ; mais c'est un château de cartes qui croule dès que se pose la question fondamentale. Toutes nos lampes s'éteignent et nous sommes dans les ténèbres. Nous nous trouvons alors devant Celui que ne peut atteindre aucune déduction théorique, devant le Dieu inconnu.

Ainsi, que l'on essaie de résoudre le problème de la certitude, ou que l'on tente de sonder le mystère de la transcendance, le problème religieux se présente comme l'aboutissement dernier de toutes les déductions de la pensée, comme la clé qui permet de pénétrer dans les ténèbres où plonge notre vie. Il naît donc d'une insuffisance des réponses scientifiques aux questions concernant le but de notre existence. Seul il donne cette vision (*Durchblick*) dont nous avons parlé.

La réalité présente, faite de rapports, reste dans le cadre du relatif ou, comme dit Heim, de la polarité. Mais, si je demande quelle est la valeur et le sens éternel de ma vie, la science n'a pas de réponse à m'apporter. Lorsque surgit la pensée du devoir qui manifeste la contradiction du vouloir et du faire en face du bien, le problème qui s'impose avec force à notre esprit est de savoir si ce sentiment est illusion ou réalité, donc s'il est fondé sur le sens éternel de l'univers. La question religieuse

naît donc de la détresse que provoque ou l'insuffiance des solutions théoriques qui ne peuvent pas se prononcer sur la valeur des séries de pensées élaborées par la raison, ou le caractère fragmentaire des recherches historiques qui ne nous donnent aucune certitude sur le sens de la vie, ou le sentiment du devoir que ni la science ni la logique ne parviennent à justifier.

Pour sortir de cette détresse, il nous faut une réponse qui ne peut venir ni de la raison, ni des causes finies, ni des hommes ; elle doit être un don gratuit, une révélation, laquelle se reconnaît à ce signe : elle apporte sur le sens éternel de la vie une certitude que nous n'aurions pu acquérir autrement. Cette réponse, je puis l'écouter et obéir à ma destinée éternelle ; je puis aussi la repousser et commettre une faute infinie.

Cette affirmation se rencontre un peu partout à travers l'œuvre de Heim. Avec un art consommé et une grande richesse de pensée, l'auteur nous montre que la vie se déroule à travers une succession d'alternatives qui imposent à l'homme un choix entre deux voies opposées.

Il y a donc une révélation accessible à notre pensée ; mais cette révélation n'est pas en notre pouvoir. Elle paraît en contradiction avec les conditions de notre connaissance toujours limitée, parce que liée aux intuitions de l'espace et du temps ; c'est pourquoi il faut que la révélation soit transcendante.

Comment cela est-il possible ? Comment un fait subjectif peut-il prétendre à une valeur absolue ?

Pour répondre à cette question, Heim entre dans une analyse fort compliquée qui est certainement une des marques de sa théologie. Je n'en dirai que quelques mots.

Rappelons-nous que le monde de l'expérience est un monde en perspective, c'est-à-dire organisé autour d'un centre, le « moi », et que tout se présente dans le rapport original du « moi » et de l'objet. Si l'on fait du « moi » un objet comme les autres, pas de rapports entre eux ; mais, si l'on en fait une réalité non-objective, spirituelle, il ne se laisse pas localiser ; il est de toujours et de partout ; il est une réalité vivante qui peut entrer en relation avec les autres « moi » et s'élever au-

dessus du relativisme, de telle sorte que toute révélation donnée à l'un peut se communiquer à d'autres. Ainsi la révélation est théoriquement possible ; mais en quoi consiste-t-elle ?

Pour pouvoir affirmer le sens éternel de ma vie, il faut deux certitudes : l'une, que je suis appelé à prendre une certaine direction, donc à obéir, l'autre, que ma position dans ce monde n'est pas le fait du hasard. Or la révélation doit me donner cela non sous forme empirique ou rationnelle, mais comme un contenu qui, bien que se présentant dans un enchaînement expérimental, renferme une réalité éternelle.

Ici encore il y a un conflit, qui ne se résout pas par voie rationnelle, mais bien sur le terrain pratique. Ce contenu supérieur, qui me montre le chemin de la vie, persuade ma conscience qu'il a une valeur éternelle, qu'il répond à ma destinée et qu'il porte en lui une nécessité sacrée ; bien que considéré dans les cadres de l'expérience, il se présente comme un élément volontairement choisi dans une série de possibilités. Ma position personnelle m'apparaît dès lors comme fixée par un acte éternel (*ewige Setzung*), pour un but éternel.

Si ce contenu éternel de la révélation nous impose le don de nous-mêmes, il implique trois éléments : l'existence du monde sur lequel il faut agir ; le « moi » qui, en face du monde, se trouve devant une décision qu'il doit prendre, mais à laquelle il peut se dérober ; enfin une réalité éternelle qui m'oblige.

Dans la décision à laquelle il est amené, le « moi », réalité invisible, se manifeste par la volonté, la pensée et l'action. Dès que je me donne à ce qui est éternel, s'éveille en moi une vie qui domine l'enchaînement causal ; je suis une personne libre, parce que le « moi » personnel n'a rien à faire avec l'enchaînement causal. Sur ce point, Heim se rapproche de Ritschl et de Herrmann, comme on peut le voir en comparant certains passages de l'*Ethique* (p. 62) du professeur de Marbourg avec ce que nous venons de dire.

Dans le domaine de l'expérience, le conflit entre le « moi » et l'enchaînement causal est inévitable. On ne peut prouver théoriquement la valeur absolue de la foi ; seule l'expérience

d'un devoir inconditionné donne la certitude du sens de la vie et le droit de s'élever au-dessus du rapport causal.

Dans une conférence de 1905, intitulée : *Les questions non résolues sont-elles un obstacle à la foi?*, Heim a montré à ses auditeurs que ni les questions scientifiques ou philosophiques, ni l'action corrosive du doute n'empêchaient ceux qui avaient gardé la conscience intellectuelle (*das intellektuelle Gewissen*) d'arriver à la foi ⁽¹⁾.

L'autre réalité invisible se manifeste dans l'expérience du devoir inconditionné. Elle se présente comme opposée au désir personnel, comme une volonté sans cesse agissante, inaccessible à la connaissance scientifique, ce qui explique que la personnalité de Dieu soit contradictoire au concret expérimental. Nous ne pouvons nous faire une image de Dieu, puisqu'il n'est conscient que dans l'acte de la volonté et dans la confiance en lui. Et, dès que la conscience de cette volonté surgit en moi, j'ai le sentiment que tout ce qui est contraire est faute, péché, non seulement parce que cette volonté n'est pas réalisée, mais parce qu'elle est mise en concurrence avec d'autres forces qui appartiennent au monde objectif.

Mais, si les formes de l'expérience objective sont impropres à exprimer la volonté divine, comment exprimer notre rencontre avec Dieu? Il faut écarter le paganisme, qui fait de Dieu un objet; le panthéisme, qui le confond avec l'ensemble des choses; le brahmanisme, qui conçoit le tout comme une unité sans différenciation, ce qui est une manière de rester enfermé dans le relatif. Le seul moyen de résoudre le conflit, c'est d'exprimer l'éternel dans les cadres du temporel, mais en gardant le sentiment de la contradiction. Ainsi naît le paradoxe. Dans l'expérience du devoir, je me sens uni à Dieu; je me sens un avec ceux qui ont la même attitude que moi; je plonge mes regards dans l'intimité de la vraie nature; et cela ne vient pas du monde objectif — où tout est limité —, mais de l'expérience de Dieu, où toutes les différences sont effacées paradoxalement.

(1) *Leben aus dem Glauben*, 2^e éd. 1934, p. 20.

La foi naît du devoir, c'est-à-dire de l'obligation de s'engager dans telle ou telle direction pour répondre à sa destinée éternelle. Mais, si la foi aux réalités supérieures doit s'éveiller en l'homme, un contenu nouveau doit entrer dans sa conscience. Quel est ce contenu et sous quelle forme, pensée ou fait, doit-il m'être présenté ?

Les pensées comme les images sont secondaires, toujours sujettes à révision. Les faits sont d'une autre importance, et le fait que nous cherchons doit appartenir à l'histoire. Un ensemble de principes admirablement ordonnés, et d'où serait exclue toute contradiction, ressemblerait à la jument de Roland qui avait toutes les qualités, sauf celle d'exister. Cela ne servirait à rien.

La révélation de Dieu dans ce monde ne peut se réaliser sans contradiction entre la forme objective et la valeur inconditionnée de la volonté divine. C'est pourquoi notre pensée et notre conscience morale repoussent la révélation comme impossible, l'une parce qu'elle la trouve illogique, l'autre parce qu'elle y trouve sa propre condamnation.

Pour emporter la conviction, il faut un fait qui se présente comme une réalité indubitable. Ce fait doit appartenir au passé et exprimer le présent, il doit être une réalité d'autrefois et pourtant d'aujourd'hui. Aveugles, nous avons besoin que Dieu nous éclaire, qu'il vienne à nous d'une manière visible, qu'il se montre en chair, car ce n'est que par Celui en qui il s'est révélé que nous pouvons nous approcher de Lui.

Or, en face du Christ qui vient à nous avec la majesté de l'absolu, nous comprenons que ce n'est pas nous qui l'avons choisi. Nous pouvons l'accepter ou le refuser. Si nous l'acceptons, nous trouvons en lui la paix de notre âme, nous nous saisissons nous-mêmes et nous saisissons Dieu. Alors toutes les contradictions théoriques qui s'élevaient de la raison logique ou de la conscience morale s'évanouissent ; ou elles ont perdu toute valeur. Du même coup tombe la barrière qui séparait le présent du passé ; sa personne et son œuvre sont un présent éternel.

Mais n'est-ce pas là une impossibilité ? La foi au caractère présent d'un fait du passé est inadmissible pour la raison. Ne l'oublions pas, Lessing a enseigné que les faits historiques ne peuvent servir de preuve à des vérités rationnelles. Ce principe, qui est à la base de toutes les conceptions christologiques nées sur le terrain du rationalisme ou de l'idéalisme spéculatif, semble nous interdire de considérer le fait du Christ comme passé et présent à la fois. Si le fait est présent, nous pouvons en avoir une certitude immédiate ; s'il appartient au passé, notre connaissance n'est plus que médiate et manque de cet élément de certitude. Cette difficulté a été ressentie depuis longtemps. Les Réformateurs l'ont surmontée en recourant au témoignage du Saint-Esprit, qui scelle en nous la parole du Christ au moment où nous lisons les Evangiles. Herrmann et l'école de Ritschl s'en sont tenus à l'impression faite par l'image du Christ tel qu'il nous est présenté par les écrivains sacrés. Kähler et l'école biblique ont pensé que le problème pouvait être résolu grâce à ce principe que la réalité historique d'une personne est identique à son action. Tout cela repose sur la conviction que ce qui délivre les hommes ne peut avoir été inventé par eux.

Mais, pour savoir si la certitude actuelle d'un fait du passé est possible, nous devons aller jusqu'au problème de la conception philosophique du monde et nous demander si l'observation objective est le seul moyen de saisir la réalité, ou s'il en existe un autre, direct, immédiat.

Nous retrouvons ici des idées déjà entrevues. Dans la certitude du devoir, nous faisons l'expérience d'un rapport entre nous et d'autres hommes. D'une part ces hommes sont des objets ; d'autre part ils sont des « moi » avec lesquels nous pouvons nous unir. Nous sommes certains d'eux par notre expérience de Dieu, et la confiance que nous mettons en eux ne peut naître de discussions ou de calculs, mais d'une certitude qui dépasse tout raisonnement. Or, ce qui vaut pour une personne actuelle vaut pour un homme du passé.

Mais, pour comprendre cela, il faut plus que l'étude des

sources, il faut une communion d'esprit entre l'homme qui étudie et celui qui est étudié ; il y faut cette intuition conditionnée par l'expérience des réalités invisibles et pour laquelle l'essence de la personnalité est la chose capitale.

Il y a donc, pour nous, opposition entre la vision du dedans et celle du dehors, opposition aussi entre les jugements que nous portons sur la réalité, surtout sur celle qui nous donne une révélation originale de Dieu. Le conflit surgit en face du Christ et se présente sous sa forme achevée dans le fait de l'Incarnation : Dieu en l'homme, l'absolu dans le relatif. On peut le résoudre dogmatiquement, mais il doit rester dans son intégrité comme expression de l'opposition entre l'absolu de la volonté divine et sa réalisation temporelle. Nous devons vivre dans cette contradiction incompréhensible, ce qui revient à dire que nous ne sommes conscients de la réalité du Christ que dans l'accomplissement de sa volonté. Seule l'imitation du Christ nous le rend présent, et rien ne peut nous séparer de lui, pas même l'image incertaine de la science historique.

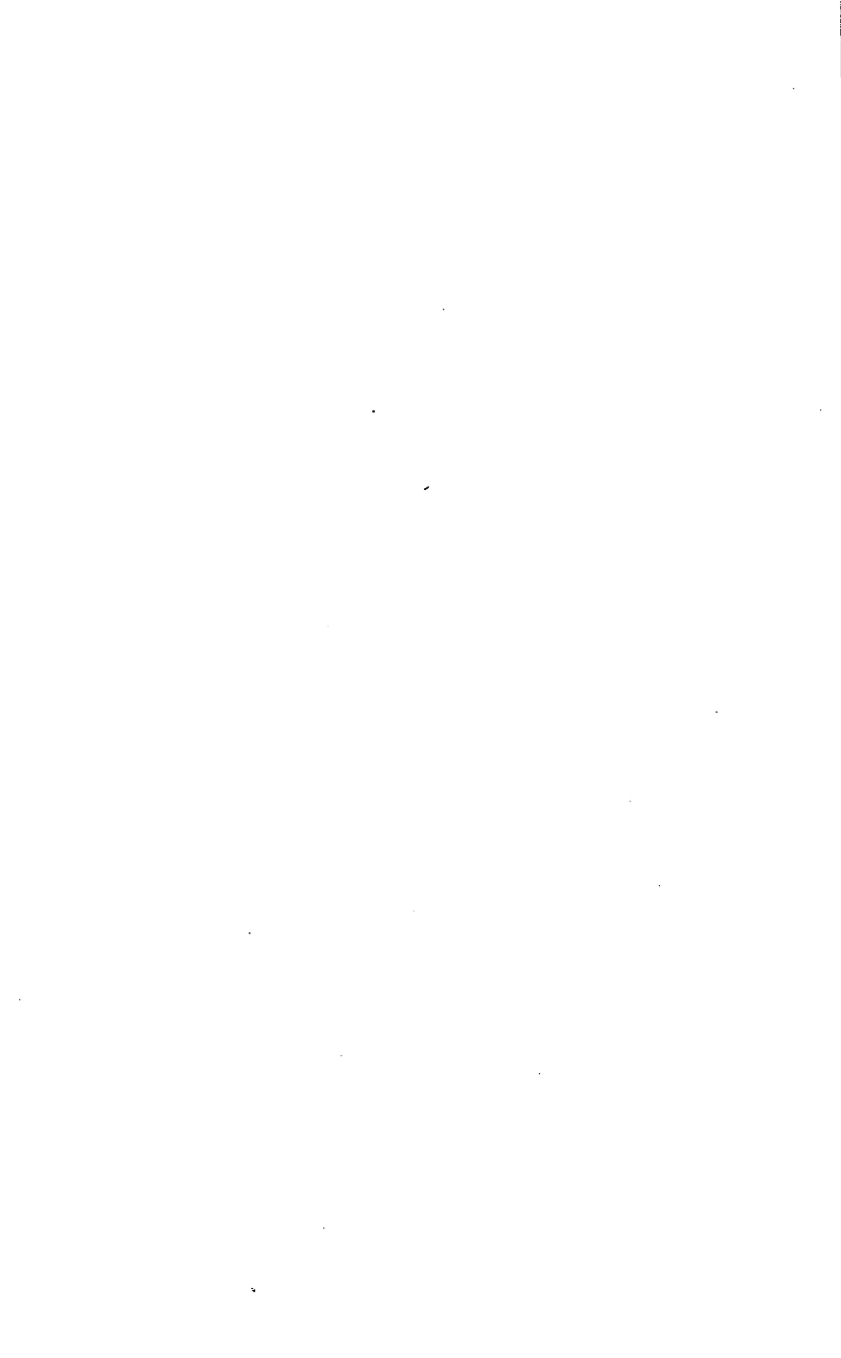
La même opposition se retrouve en face de l'Ecriture. D'un côté, la Bible est un livre d'histoire, soumis aux lois de la critique et de l'examen littéraire ; de l'autre, elle est le moyen par lequel Dieu nous rencontre en Christ et nous donne la certitude de la foi. On a cherché à résoudre la contradiction par des moyens divers : inspiration verbale, inspiration des personnes, etc. ; mais le problème ne peut être résolu théoriquement. Pour l'histoire, le Christ est un homme, la Bible est un livre ; pour la foi, le Christ nous entraîne et nous le reconnaissons dans la Bible. Le Christ est le centre de la Bible, parole et acte définitifs de Dieu ; c'est lui qui donne un sens à tout le reste, et c'est pourquoi toute étude dogmatique de la vie chrétienne telle qu'elle s'est épanouie dans l'Eglise doit partir de ce centre, d'où jaillit la lumière qui éclaire tout homme et tous les hommes.

Dans son dernier ouvrage : *Jesus der Herr*, paru il y a quelques mois, l'auteur développe ces thèses, en montrant la né-

cessité d'une révélation de Dieu, et la réalité de cette révélation dans la personne de Jésus.

Tels sont, dans leurs éléments fondamentaux, l'inspiration et les principes théologiques du maître de Tubingue. Pour ne pas allonger ce travail, que nous aurions voulu plus bref et plus aéré, nous nous abstiendrons des observations critiques dont toute étude qui se respecte accompagne l'exposé de la pensée d'autrui. Remarquons cependant, en terminant, le caractère de l'œuvre de Heim, plus apologétique que dogmatique, ce qui est bien la marque d'une théologie de notre temps. Le besoin d'affirmer la réalité de Dieu, de montrer que la religion est la forme supérieure de l'activité humaine et que Dieu nous a parlé en Christ, en qui s'est manifesté la plénitude de la vie, l'absolu de Dieu, voilà les thèses centrales qui reviennent toujours chez Heim et dont il étudie les divers aspects en traitant les deux problèmes vitaux de la certitude religieuse et de la transcendance divine.

C'est ce qui explique le succès de ses ouvrages et de son enseignement : il y a en eux quelque chose de tonique qui fait du bien, qui fortifie les convictions et qui clarifie la pensée. La théologie de Heim est une démonstration vigoureuse et originale de la nécessité de la vie religieuse sous sa forme chrétienne, sans laquelle il n'y aurait ni science, ni morale, ni humanité au sens élevé de ce mot.



LA NOTION PROTESTANTE DES « ŒUVRES »

par EDMOND GRIN

Professeur de théologie systématique.

Le sujet, abordé plus encore que traité dans les pages qui suivent, est véritablement un monde. En effet, il touche à des problèmes nombreux et fondamentaux : la question du salut, la relation entre la foi et les œuvres, le rôle de la grâce, la valeur spirituelle des notions de mérite et de récompense, d'autres encore... Aussi fait-il preuve de témérité celui qui ose, en un bref article, s'attaquer à un thème de pareille envergure. L'auteur de ces lignes n'a qu'une excuse, son désir de ne pas écrire une étude purement académique, mais utile à quiconque cherche à penser sa foi, spécialement à ses collègues dans le ministère. A notre époque de confusionisme doctrinal, il règne dans les esprits de plusieurs pas mal d'obscurité à propos de la valeur spirituelle des œuvres. Si, par cet exposé, nous aidions quelques-uns à voir plus clair, ce nous serait une suffisante récompense.

Un dernier mot avant de clore cette trop courte justification : Désireux avant tout d'aboutir à des conclusions dogmatiques utiles à nos contemporains, nous nous sommes borné, pour la partie proprement historique, à planter les indispensables jalons. Pas un instant nous n'avons visé à être complet.

I. LA QUESTION DES « ŒUVRES », UN PROBLÈME INÉVITABLE POUR LE PROTESTANTISME.

Si l'on pense à ses origines, on peut définir le protestantisme : une fidélité totale à l'Écriture sainte. Assurément les Réformateurs du XVI^e siècle n'ont pas toujours su se garder des idées préconçues. Ils n'en ont pas moins fait un magnifique et énergique effort pour revenir aux données du texte sacré. Affirmer que toute la théologie protestante a toujours été fidèle à ses pères spirituels, nul ne l'oserait. A cet égard, les champions de la théologie dialectique, Karl Barth et ses amis, nous ont donné et nous donnent encore une nécessaire leçon. Cela, il nous faut le reconnaître loyalement, même s'il nous déplaît de voir certaine réaction franchir les limites permises et frôler les abîmes du littéralisme biblique.

Cette fidélité entière à l'Écriture — raison d'être du protestantisme, mais qui ne doit jamais dégénérer en servitude — oblige tôt ou tard le croyant à se poser la question de la valeur spirituelle des *œuvres*. En effet une lecture, même rapide, des textes sacrés fait constater un désaccord (apparent, peut-être, mais désaccord pourtant) entre saint Paul et saint Jacques. Inutile, sans doute, d'insister longuement sur ce point, tant ce sont-là choses connues. D'une part on lit, par exemple, dans *Ephésiens* II, 8 et 9 : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, au moyen de la foi ; et cela ne vient pas de vous, c'est un don de Dieu. Ce n'est pas l'effet de vos œuvres, et personne n'a à s'en glorifier. » Et d'autre part on lit dans l'épître de *Jacques* (II, 14, 21 et 24) : « Mes frères, à quoi sert-il à quelqu'un de dire : « J'ai la foi », s'il n'a pas les œuvres ? La foi peut-elle le sauver ?... N'est-ce pas pour des œuvres qu'Abraham notre père fut déclaré juste, lorsqu'il offrit sur l'autel son fils Isaac ?... Vous voyez bien qu'un homme est considéré comme juste pour des œuvres, et non pas seulement pour sa foi... »

A première vue, il semble que nous nous trouvions là en

présence d'une opposition complète, opposition qui a fini — on s'en souvient — par décourager un homme aussi savant et aussi spirituellement sagace que Luther. Dans les années 1515 et 1516, le réformateur essayait encore de concilier saint Jacques et saint Paul. Dès 1519, par contre, son enthousiasme pour cette cause ardue diminue singulièrement. Et il aboutit à la fameuse conclusion : déclarer l'épître de Jacques « une vraie épître de paille », dépourvue de valeur véritablement évangélique, et écrite par quelque Juif n'ayant du Christ qu'une connaissance rudimentaire ⁽¹⁾. Enfin, dans les *Tischreden*, on peut lire ceci : « Beaucoup de gens ont sué ⁽²⁾ sur l'épître de Jacques, afin de la faire concorder avec Paul. Même Philippe Mélanchthon, dans son Apologie, en dit quelque chose, mais ce n'est pas sérieux. En effet ces deux affirmations sont contraires : la foi justifie, et : la foi ne justifie pas. Celui qui pourra accorder ces deux données, je lui mettrai ma barrette sur la tête, et j'accepterai qu'on me traite de nigaud » ⁽³⁾.

Dira-t-on que Luther n'a pas bénéficié des lumières de la théologie biblique, lumières dont nous connaissons aujourd'hui les bienfaits ? C'est vrai. La théologie biblique a démontré de façon irréfutable, semble-t-il, que dans des passages comme *Romains* III, 28 ou *Galates* II, 16 l'apôtre Paul se dresse contre des adversaires judaïsants, qui opposent à sa doctrine du salut par la foi les prescriptions de la circoncision et des autres rites mosaïques ; tandis que pareilles considérations sont étrangères aux préoccupations toutes pratiques de saint Jacques : les « œuvres » dont il parle, ce ne sont pas les œuvres de la Loi, mais l'accomplissement des commandements de la morale chrétienne : amour fraternel, miséricorde, charité ⁽⁴⁾.

Sans doute. Mais, par cette considération-là, toute difficulté n'est pas écartée. Dans les passages cités des *Romains* et des *Galates*, l'apôtre Paul vise effectivement les œuvres de la Loi

(1) *Die deutsche Bibel*, éd. Weimar, t. VI, p. 10. — (2) Le texte latin dit : *sudarunt*. — (3) *Tischreden*, éd. W., t. III, p. 253, n° 3292 b. — (4) Voir à ce propos l'étude récente de M. J. MARTY, *L'Épître de Jacques*. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris, 1935. Spécialement p. 110 ss.

mosaïque. En est-il de même, par contre, du passage fameux *Ephésiens* II, 8 et 9 ? Nous ne le croyons pas. Et voici que réapparaît l'opposition entre les deux écrivains sacrés.

Nous avons rappelé la solution de Luther : l'épître de Jacques, une vraie épître de paille ! Mot courageux, peut-être, mais infiniment imprudent. Les adversaires du maître de Wittemberg s'en sont emparés, et ont eu le front de reprocher aux Réformateurs leur manque de respect pour le texte sacré. Singulier renversement des choses !

Il y a là, pour les protestants de toutes les époques, un avertissement à ne pas négliger. Déclarer sans valeur un écrit canonique parce que ses données ne concordent pas avec ce que nous considérons comme le cœur de l'Evangile, attitude trop facile, attitude trop commode ! Disons plus, attitude indigne de chrétiens réformés, qui ont reçu de leurs ancêtres spirituels le mot d'ordre : respect absolu du texte sacré. Ne l'oublions jamais, c'est la Bible qui doit nous façonner, et non pas nous qui devons façonner la Bible selon nos besoins, c'est-à-dire en fin de compte à notre petite taille spirituelle.

La seule attitude authentiquement protestante, nous la trouvons, pour notre part, admirablement définie dans la seconde édition de la brochure *Natur und Gnade*, sous la plume du professeur Emil Brunner, de Zurich. A propos d'une tout autre question l'auteur écrit en substance : Quels que soient les dangers qui la menacent, l'Eglise n'a jamais le droit de porter la moindre atteinte aux données bibliques, ni de laisser certaines d'entre elles dans l'ombre. Nous ne sommes pas les maîtres de l'Ecriture. Et, bien loin d'affermir l'Eglise, le plus léger manque de respect aux données scripturaires ne peut que l'affaiblir ⁽¹⁾.

Ces déclarations sont la sagesse même. Au lieu, donc, de chercher à voiler la contradiction apparente entre les deux affirmations bibliques ; au lieu de trancher le nœud en s'imaginant le dénouer, il faut oser aborder la difficulté de front.

(1) EMIL BRUNNER, *Natur und Gnade*, 2^e éd., 1935, Tübingen, Mohr, p. VI.

II. L'EGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LA QUESTION DES ŒUVRES.

Il est facile de le constater, l'Eglise catholique naissante ne demeura pas longtemps fidèle à l'enseignement du Nouveau Testament — si nettement spiritualiste — relativement au rapport de la foi et des œuvres. Cet enseignement néo-testamentaire, on peut le résumer à grands traits comme suit : Le cœur humain, naturellement mauvais, doit passer par la régénération pour devenir capable d'accomplir des œuvres agréables à Dieu. Avant cette transformation l'homme est « incapable de rien faire de bien », comme l'écrivait saint Paul à Tite (I, 16). Mais celui qui s'attache au Sauveur par la foi voit le Christ devenir le principe de sa vie, habiter dans son cœur (*Eph.* III, 17). Et, par une nécessité interne, ceux qui croient vraiment en Dieu de cette façon-là « se mettent à faire de bonnes œuvres », comme l'a écrit encore l'apôtre Paul (*Tite* III, 8).

Mais très tôt, on le sait, ce point de vue, spirituellement sain, est abandonné. Le christianisme du II^e siècle, envisagé dans son ensemble, présente une tendance marquée au moralisme. Cette tendance s'exprime, entre autres, par la façon dont on conçoit le baptême à cette époque : Véritable rite d'initiation, cet acte met un terme à l'ignorance humaine relative à Dieu et à sa volonté. En outre, il procure le pardon des péchés commis antérieurement, et l'homme en est comme illuminé. (De là le terme φωτισμός, constamment employé.) Enfin le baptême joue le rôle de λουτρόν : il constitue une purification, un renouvellement de l'être tout entier. Le passé païen est aboli. L'homme, selon une expression empruntée au judaïsme, et qui se trouve ici et là dans le Nouveau Testament, possède maintenant une bonne conscience ⁽¹⁾. Dès lors, la tâche du chrétien est claire : s'appliquer à conserver cette pureté morale en se préservant des souillures du monde et de

(1) Par exemple *Actes*, xxiv, 16 ; *I Tim.* III, 9 ; *Hébr.* XIII, 18 ; *I Pierre* III, 21.

la chair, et par la pratique des bonnes œuvres acquérir la justice à laquelle est promise, comme récompense, la vie éternelle et l'immortalité.

On le voit, nous sommes très loin de saint Paul et de sa notion de la δικαιοσύνη Θεοῦ. Pour lui, la justice était un don purement gratuit de Dieu à l'homme. Pour le christianisme du II^e siècle, au contraire, la justice, c'est le niveau moral auquel le croyant doit s'élever par lui-même, après la conversion, en utilisant les forces que Dieu a mises en lui au moment de la nouvelle naissance. C'est la suite positive, pourrait-on dire, donnée par le chrétien à l'acte essentiellement négatif du pardon des péchés antérieurement commis. Et seule cette justice-là ouvre la porte de la vie éternelle. Bref, nous sommes en présence d'un retour manifeste au légalisme juif : pour entrer en relation avec Dieu, l'homme doit atteindre un certain degré de justice. Par conséquent les œuvres sont forcément envisagées comme l'une des causes déterminantes de la justification.

Nous ne pouvons pas nous étendre davantage sur ce point d'histoire. On consultera avec profit, sur ce sujet, les pénétrantes et solides remarques de Karl Müller et Eugène de Faye ⁽¹⁾. Au reste, quelles qu'aient été les occasions qui ont contribué à entraîner l'Eglise dans la voie mauvaise, une constatation nous paraît s'imposer, celle que faisait déjà Alexandre Vinet ⁽²⁾, à propos d'un ouvrage de Saisset : « Dans le sens inférieur du terme, le catholicisme est plus *humain* que l'Evangile », car le catholicisme a pour auteur l'homme lui-même, ou la nature humaine. Si dure que soit cette remarque, n'est-elle pas douloureusement vraie à plus d'un égard ?

Ce caractère *humain* du catholicisme — au sens où l'entendait Vinet — nous paraît ressortir nettement dans une doctrine essentielle de la religion romaine : celle de la chute et de ses résultats.

(1) KARL MÜLLER, *Kirchengeschichte*. 2^e éd., Tübingen, Mohr, 1924, t. I, p. 94 ss. — E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*. 2^e éd., Paris, 1906, p. 266 ss. —

(2) *Le Semeur*, 1846, p. 116.

On nous pardonnera de remonter très haut ⁽¹⁾.

Après avoir formé de terre le corps d'Adam, Dieu mit en lui un souffle de vie, l'âme. Mais par là l'homme n'était pas encore « fils de Dieu ». Avec son corps, et avec son esprit doué d'intelligence et de volonté, l'homme était dans l'état *naturel*. Et Dieu, dans sa bonté, voulut bien l'élever à un état supérieur à la nature et l'adopter pour son fils. Dans ce but, il le pourvut de dons *suraturels* (*dona superaddita*), c'est-à-dire la sainteté et la justice — infusion de la grâce divine qui rapprochait l'homme de son Créateur —, en outre la rectitude parfaite, qui réglait toutes les facultés de l'homme et soumettait à sa raison les instincts inférieurs de son être. L'homme aurait pu se maintenir dans cet état surnaturel ; mais il lui fallait pour cela le secours de la grâce de Dieu.

Mis à l'épreuve, afin qu'il fît siens, par un libre choix, les biens surnaturels que Dieu lui avait en quelque sorte prêtés, le premier homme ne fit pas appel à l'aide de la grâce, il désobéit. Et la sentence fut portée par Dieu. Voici les conséquences de la chute, telles que les a définies le concile de Trente (*Session V*) :

« Le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il avait été établi... Il encourut la colère et l'indignation de Dieu et conséquemment la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé et, avec la mort, la captivité sous la puissance... du démon... [Ainsi] Adam tout entier, dans son corps et dans son âme, fut changé en pire » ⁽²⁾.

Donc, du point de vue catholique, par la chute l'homme a perdu les dons surnaturels. Par contre, il n'a rien perdu des biens essentiels à sa nature. Son intelligence, sa volonté, son libre arbitre lui sont restés.

Conséquences de la chute singulièrement atténuées, en com-

(1) Pour l'exposé qui va suivre, nous avons utilisé, outre l'*Enchiridion* de DENZINGER, éd. 18-20, les ouvrages de A. MORINEAU, *Exposé succinct du dogme catholique*. 3^e éd., Paris, 1913 et de H. LESÊTRE, *La foi catholique*. 28^e éd., Paris, 1923.

— (2) DENZINGER, p. 281, 282. LESÊTRE, *ouvr. cité*, p. 135.

paraison de celles qu'affirment les Réformateurs. Il n'est pas question ici de *corruption* de notre nature. Ces conséquences, à en croire l'Eglise elle-même, on peut les concevoir de deux façons différentes : Ou bien cette chute a amoindri les facultés naturelles de l'homme — ce serait alors un peu comme l'état de maladie succédant à l'état de santé. Ou bien cette chute a simplement privé l'homme des biens surnaturels, comme nous l'avons dit — ce serait alors la pauvreté succédant à la richesse. Entre ces deux définitions Rome ne se prononce pas, « parce que ses définitions », nous dit-on, « ne vont jamais au delà des lumières que lui communique la Révélation » ⁽¹⁾.

En présence de cette doctrine qui parle de diminution, d'affaiblissement chez l'homme, l'enseignement des Réformateurs, qui parle de corruption, de destruction totale de l'image de Dieu en l'homme, rend un son autrement grave. Qu'on lise, à ce propos, les pages de Karl Barth consacrées à ce sujet dans sa brochure : *Nein!* Si, comme d'aucuns le prétendent, Barth est aujourd'hui le représentant le plus authentique du protestantisme, il faut en convenir, la religion réformée prend le péché bien plus au tragique que ne le fait le catholicisme. En affirmant non pas l'appauvrissement de l'homme, mais sa déchéance, la doctrine des Réformateurs est bien plus près de l'Evangile. Pensons à la déclaration cinglante du Christ aux Juifs : « Vous avez pour père le Diable... » (*Jean VIII, 44*) et à la parole de saint Paul : « Je sais qu'en moi il n'habite rien de bon » (*Rom. VII, 18*). Plus près de l'Evangile, oui — mais aussi beaucoup moins « humaine », c'est-à-dire beaucoup moins agréable à notre orgueil, qui toujours aime à être flatté.

De cette différence de conception initiale découlent forcément deux notions très différentes, et du rôle de la grâce divine, et de la valeur de l'œuvre humaine.

(1) LESÊTRE, *ouvr. cité*, p. 137.

Dans la vie naturelle de l'homme, disent les théologiens catholiques, on doit distinguer trois éléments : la vie ou le principe de vie, c'est-à-dire l'âme ; les facultés ou puissances qui émanent de ce principe ; enfin les actes par lesquels s'exercent les facultés. De même, dans la vie surnaturelle en nous il faut distinguer trois éléments :

un principe vital inhérent à la substance de l'âme : la grâce sanctifiante ou habituelle ;

des puissances en proportion de la vie : les vertus surnaturelles ;

des secours pour l'action : les grâces actuelles.

Quant au mérite, fruit de la grâce, nous en parlerons un peu plus loin.

Nous dirons un mot de chacun des trois éléments que nous venons de mentionner.

La grâce sanctifiante ou habituelle est un don surnaturel et permanent, inhérent à notre âme, et qui nous fait justes et saints devant Dieu. En somme, c'est la vie de Dieu en nous. A tous ceux qui le reçoivent, le Christ donne une dignité qui n'est « ni du sang ni de la chair ». Ils deviennent enfants de Dieu, car Dieu les introduit, par Jésus-Christ, à une vie plus haute que toutes les autres, et dont la nature serait par elle-même incapable.

Quant aux prérogatives de l'état de grâce, elles sont au nombre de trois :

D'abord la rémission du péché originel et des péchés mortels. Dès qu'elle est reçue dans une âme, la grâce en chasse le péché, comme la lumière chasse les ténèbres.

En second lieu, elle est une « participation de la nature divine », selon le mot de *II Pierre* I, 4 — dans la mesure où c'est chose possible à la créature.

Enfin, nous sommes « enfants de Dieu », et nos cœurs peuvent s'épanouir dans l'amour filial, la confiance et la joie.

Les vertus surnaturelles sont des puissances d'agir dont la grâce sanctifiante pénètre les facultés de notre âme. Elles ne

sont donc ni innées ni acquises, comme celles de la nature.

Ces vertus sont de deux sortes : les vertus théologiques : foi, espérance et charité, dont l'objet est Dieu et notre fin dernière ; et les vertus morales : prudence, justice, force et tempérance, qui concernent l'usage des biens créés.

La grâce actuelle peut être définie : un secours intérieur surnaturel et passager que Dieu nous donne pour notre salut. Suivant le rôle qu'elle joue, cette grâce est dite excitante ou adjuvante, médicinale ou élevée, efficace ou suffisante. Mais, de toute façon, elle nous est nécessaire. Les Pélagiens le nient, prétendant orgueilleusement que la volonté libre se suffit à elle-même. Les Luthériens affirment, eux, que la nature est toute corrompue et que, sans la grâce, elle n'est capable que de péché. L'Eglise dit : ni Pélage, ni Luther. Et le principal de sa doctrine tient dans les quatre propositions suivantes :

1. L'homme peut, sans le secours de la grâce, faire des actions moralement bonnes.

2. L'homme, sans la grâce, est absolument incapable d'accomplir aucun acte salutaire. C'est là, disent les théologiens catholiques, un dogme fondamental de la foi chrétienne, qui atteste nettement la disproportion absolue de la nature au surnaturel.

3. Il est probable que les justes n'ont pas besoin d'une grâce actuelle pour chacun de leurs actes surnaturels. La grâce sanctifiante et les vertus infuses qu'ils ont en eux suffisent, semble-t-il, à surnaturaliser leurs actes.

4. Enfin, la grâce est donnée à tous. A tous les justes, dans l'occasion favorable, pour leur permettre d'éviter le péché mortel. A tous les pécheurs Dieu donne, à tel moment de leur vie, les grâces qui peuvent les conduire au salut, s'ils sont fidèles. Mais, même sous l'action de la grâce, nous demeurons libres ; libres d'y consentir, libres de la refuser. Grâce et libre arbitre sont donc deux vérités de foi, que l'Eglise garde jalousement. Comment elles s'harmonisent pratiquement dans le secret des âmes, mystère ! Tout au plus ce point peut-il être éclairé par une analogie. Considérons ce qui se passe quand

deux causes sont subordonnées pour produire le même effet : Quand j'écris, par exemple, je puis également dire que mon porte-plume fait tout le travail, et que ma main, elle aussi, à sa façon, fait tout le travail. La plume agit à sa manière. J'agis à la mienne — qui n'est pas du même ordre. Une cause instrumentale collabore avec une cause principale. Et cependant cette cause instrumentale n'est pas gênée pour agir selon sa nature.

Par analogie on peut fort bien concevoir, dit la théologie catholique, que l'homme agisse selon sa nature, sous la motion divine. Le « comment » demeure pour nous un mystère, c'est vrai. Mais ce mystère n'est autre que celui de la coexistence du fini et de l'infini. A ce propos, il est sage de suivre le conseil de Bossuet : « Tenir fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue ».

Le mérite ⁽¹⁾.

« Les hommes », dit le concile de Trente, « étant justifiés, soit qu'ils aient toujours conservé la grâce reçue, soit qu'ils l'aient recouvrée après l'avoir perdue, il faut leur proposer ces paroles de l'apôtre : « Appliquez-vous de plus en plus aux bonnes œuvres, sachant que votre travail ne sera pas sans fruit devant le Seigneur ; car Dieu n'est point injuste pour oublier vos bonnes œuvres et l'amour que vous avez fait paraître pour son nom » ⁽²⁾... « On doit croire », ajoute le décret du concile, « qu'il ne manque rien à ceux qui sont justifiés pour avoir, par ces bonnes œuvres qui sont faites en Dieu, pleinement satisfait à la loi divine selon l'état de la vie présente et avoir véritablement mérité la vie éternelle qu'ils obtiendront en son temps, pourvu toutefois qu'ils meurent en état de grâce. »

(1) Concile de Trente, *Session VI, can. 16*. DENZINGER, p. 293, 294. Cf. MORINEAU, *ouvr. cité*, p. 222 ss. Le caractère volontairement schématique de l'exposé qui va suivre a enlevé à la notion de mérite ce qu'elle a de vivant pour un catholique romain. Nous sommes le premier à le regretter. — (2) *I Cor. xv, 58; Hébr. vi, 10*.

Est-ce alors que la justice de l'homme soit sa justice propre ? Non pas, dit le décret. Nous n'excluons pas la justice de Dieu. Car la justice appelée notre justice, parce qu'inhérente en nous, « c'est aussi celle de Dieu, parce que Dieu la répand en nous par le mérite du Christ »... Loin de nous, donc, la pensée de nous glorifier en nous-mêmes ! Nous ne nous glorifions que dans le Seigneur, « dont la bonté est si grande envers tous les hommes qu'il veut que les dons qu'il leur fait soient leurs mérites ».

En s'exprimant comme nous venons de le rappeler, le concile de Trente s'en tient fidèlement à la doctrine de saint Thomas, et à certains points de celle de saint Augustin. Dans son traité de *La Grâce*, l'auteur de la *Somme* s'efforce de prouver que grâce divine et mérite humain ne sont pas des notions contradictoires. Dans ce but, il attire l'attention de ses lecteurs avant tout sur l'ordre établi par Dieu, ordre qui veut que nous obtenions « par nos propres opérations, et comme une récompense, la fin surnaturelle en vue de laquelle [Dieu] nous a pourvus des facultés naturelles et surnaturelles nécessaires ». Cela étant, la cause première de nos mérites, c'est cette ordination divine. Notre libre arbitre n'en est que la cause seconde. Mais, comme l'a toujours enseigné saint Thomas, la cause seconde possède bel et bien, suivant son mode, une efficacité réelle, et nos mérites sont donc vraiment nôtres ⁽¹⁾.

Avec un accent différent, ce langage était déjà celui de saint Augustin : « Quand Dieu couronne nos mérites, il ne couronne que ses dons ; car seule la grâce crée des mérites, et aucun mérite ne peut la précéder », a-t-il dit souvent ⁽²⁾. Ou ceci encore : « Aucune espèce de mérite humain ne précède la grâce, mais la grâce de Dieu *mérite* d'être augmentée, et, après avoir été augmentée, elle *mérite* aussi d'être accomplie. Dans tout cela la volonté accompagne la grâce, mais ne la conduit pas... C'est ainsi que le mérite même de l'homme est une grâce imméritée, et personne ne mérite de recevoir

(1) *Somme théologique*. Ed. de la Revue des Jeunes. *La Grâce*, p. 200 s. et 289 ss. — (2) *De gratia et libero arbitrio*, 15.

quoi que ce soit de bon du Père des lumières..., sinon s'il reçoit ce qu'il ne mérite pas. »⁽¹⁾

Essayons de préciser quelque peu cette notion de mérite humain.

D'abord la définition du mérite. Théologiquement parlant, dit Morineau ⁽²⁾, une action méritoire « est une bonne action faite avec le secours de la grâce et digne de récompense surnaturelle ». A relever que toutes les bonnes actions ne sont pas méritoires. En effet, il peut y avoir de bonnes actions naturelles, puisque la nature de l'homme n'est pas corrompue ; et il peut y avoir aussi de bonnes actions surnaturelles ne remplissant pas les conditions voulues pour être méritoires.

La théologie catholique distingue, on le sait, deux espèces de mérites :

a) Le mérite de stricte justice, ou de condignité (*meritum de condigno*). Dans certaines conditions, les bonnes actions sont strictement méritoires, c'est-à-dire que « Dieu est tenu en justice de leur donner une récompense surnaturelle », d'une part à cause de la promesse qu'il en a faite, d'autre part à cause de la valeur même de l'action qui peut être dite divine.

Analogie : L'ouvrier, engagé à telles conditions, mérite *pleinement* son salaire. Il y a droit. Le lui refuser serait une injustice. Le patron est lié envers lui. De même Dieu envers nous ⁽³⁾.

b) Le mérite de convenance (*meritum de congruo*). Une action faite avec le secours de la grâce actuelle, mais à laquelle il manque quelque chose pour qu'elle soit strictement méritoire, peut cependant être telle « qu'il est à croire que Dieu en tiendra compte », alors même qu'il n'y est pas obligé.

Analogie : Un pauvre rapporte à un riche un portefeuille perdu. Le riche n'est pas tenu de le récompenser. Mais la bonne action constitue pourtant un titre à la bienveillance ou à la générosité. Ce mérite-là compte dans les relations humai-

(1) *Epist.* 186, 10. — (2) *Ouvr. cité*, p. 243 ss. — (3) Cf. *Ecclesia*, Paris, 1928, p. 128.

nes. Il compte encore davantage, nous dit-on, dans nos relations avec le Dieu très bon ⁽¹⁾.

Disons un mot, maintenant, des conditions du mérite.

Pour qu'il y ait mérite, il faut :

qu'il y ait eu une promesse de récompense faite par Dieu. En effet, Dieu est le Maître de toutes choses. Par conséquent il ne peut être obligé envers ses créatures que s'il s'est lui-même librement obligé envers celles-ci par une promesse formelle ;

que celui qui a accompli l'œuvre méritoire soit encore sur la terre — après cette vie, en effet, nul ne peut plus mériter ;

que l'homme soit en état de grâce. Seule la grâce sanctifiante fait de cet homme un membre vivant du corps mystique du Christ, un fils adoptif de Dieu. Ainsi seulement les œuvres de cet homme acquièrent une valeur en quelque sorte proportionnée à la récompense infinie ;

que l'œuvre soit accomplie librement ;

qu'elle soit moralement bonne ;

enfin, qu'elle soit agréable à Dieu ⁽²⁾.

Si donc ces six conditions au moins sont remplies, la bonne œuvre est strictement méritoire. Si une seule de ces conditions fait défaut, la bonne œuvre ne peut plus prétendre absolument à la valeur de mérite. Elle peut tout au plus mériter *de congruo*. Par exemple, dans le livre des *Actes des Apôtres* (x, 4), nous voyons un homme qui a mérité *de congruo*, par ses bonnes œuvres, les miracles opérés pour l'amener à la conversion : L'ange qui apparaît à Corneille lui dit : « Tes prières et tes aumônes sont montées en souvenir devant Dieu ».

Ajoutons que le mérite d'une œuvre est plus ou moins grand suivant le but qu'on se propose, le degré de grâce sanctifiante que l'on possède et la difficulté de l'œuvre. (Plus elle est difficile, plus elle exige d'amour pour Dieu.)

Pour terminer, examinons le résultat des mérites.

Les œuvres strictement méritoires valent à l'homme un ac-

(1) *Ibid.*, p. 128. — (2) MORINEAU, *ouvr. cité*, p. 244.

croissement de grâce sanctifiante et, par là, la possibilité d'avoir plus de mérite ; en outre, en cas de bonne mort, un accroissement de gloire, au ciel ; enfin, de nouvelles grâces actuelles, qui nous donnent des moyens plus nombreux de faire des actes méritoires ⁽¹⁾.

A lire cet énoncé, il semble que la grande place revienne à Dieu dans l'œuvre du salut. Le second concile d'Orange (529) n'a-t-il pas déclaré nettement : « Une récompense est due aux bonnes œuvres quand elles ont été accomplies. Mais la grâce, qui n'est pas due, doit précéder pour que de semblables œuvres puissent être accomplies » ⁽²⁾. Et pourtant, commentant ce décret, le théologien Morineau écrit : « L'homme juste *mérite vraiment* la vie éternelle, car ses œuvres ont, d'une certaine façon, *une valeur égale à celle de la récompense méritée* » ⁽³⁾. Les bonnes œuvres sont en effet les œuvres de l'homme juste parce qu'il les accomplit ; mais elles sont en même temps les œuvres de Jésus-Christ dont l'homme juste est un membre vivant... Les justes doivent s'estimer serviteurs inutiles, non pas en ce sens que leurs bonnes œuvres ne sont pas méritoires ; mais en ce sens que seule la grâce de Dieu les rend capables de les vouloir et de les accomplir » ⁽⁴⁾.

Après des affirmations comme celles que nous avons appelées, n'est-on pas en droit de dire que l'Eglise romaine diminue la part *totale* de Dieu dans l'œuvre du salut ? Cela nous paraît incontestable. Au reste ce fut précisément là une des essentielles raisons d'être de la protestation des Réformateurs.

III. LES ARGUMENTS DES RÉFORMATEURS.

Faute de temps, nous nous bornerons à rappeler ici avant tout le point de vue de Luther. Nous signalerons aussi, mais plus brièvement, les arguments de Calvin et de Farel. Notre désir n'est pas — nous l'avons dit — de fixer un point d'his-

(1) MORINEAU, *ouvr. cité*, p. 245. — (2) DENZINGER, p. 89 ; Can. 18. —

(3) C'est nous qui soulignons. — (4) MORINEAU, *ouvr. cité*, p. 246.

toire. Nous voudrions établir que la notion d'*œuvre* que nous exposerons pour finir est bien la notion protestante, d'une part, parce qu'elle repose d'aplomb sur les données de l'Evangile, d'autre part, parce qu'elle est conforme à l'enseignement des chefs de la Réforme.

Relativement à Luther, nous nous en tiendrons surtout au traité de *La liberté chrétienne* et au *Sermon sur les bonnes œuvres* (1520) ⁽¹⁾. Pour Calvin, il nous suffira de citer l'*Institution*. Pour Farel, tel fragment des *Actes de la dispute* de Lausanne.

Il importe de le souligner, en s'attaquant aux œuvres pies et aux mérites, les Réformateurs n'entendent pas seulement s'élever contre les abus d'une certaine pratique. Ils s'attaquent à la doctrine catholique elle-même. Et cela, aussi bien pour des motifs d'ordre dogmatique que pour des motifs d'ordre moral.

Les motifs d'ordre dogmatique, c'est une certitude, fondée sur l'Écriture : L'homme, conçu dans l'iniquité, « mauvais arbre », ne peut faire que le mal ⁽²⁾. Corrompu, il est incapable d'accomplir une seule « œuvre bonne ». Il peut vouloir le bien, y tendre de toutes ses forces, comme l'a dit saint Paul dans le chapitre VII de l'épître aux Romains. Le réaliser absolument, non pas ⁽³⁾. Certes la loi prescrit toute la justice. Et les observateurs fidèles de la loi pourraient être justifiés devant Dieu. Mais l'homme, déchu, est incapable d'observer fidèlement la loi. Cela est vrai, même de l'homme régénéré, même de l'homme conduit par la vertu de l'Esprit. Oui, même en celui-là, toute œuvre « bonne » est entachée de quelque « macule », et si Dieu voulait la juger « à la rigueur », de cette œuvre, il n'accepterait rien ⁽⁴⁾.

Mais il ne suffit pas aux Réformateurs de s'attaquer au dogme. Ils s'attaquent aussi à la morale qui en découle — au

(1) Désireux de permettre au lecteur de recourir facilement au texte de Luther, nous avons fait nos citations d'après l'excellent ouvrage de H. STROHL, *La substance de l'Evangile selon Luther*. Ed. La Cause, 1934. — (2) Farel dans : *La Dispute de Lausanne (octobre 1536)*. VIII^e Cahier de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, 1936, p. 55. — (3) H. STROHL, *ouvr. cité*, p. 38, cf. aussi p. 68. — (4) A. GÖHLER, *Calvins Lehre von der Heiligung*. München, 1934, p. 89 et 90.

cœur même de la morale catholique, à la lutte acharnée qu'elle préconise — cet effort continu de l'homme pour *acquérir* la justice.

En effet le sens religieux de Luther était blessé, profondément, par l'espèce d'inanition spirituelle résultant de ce système d'œuvres prescrites et de mérites, qui permettait au chrétien de faire valoir des *droits* vis-à-vis de Dieu.

« Méfiez-vous », dit-il dans le *Sermon sur les bonnes œuvres*, « de ceux qui veulent se rendre Dieu favorable..., qui traitent Dieu comme un brocanteur auquel il faut acheter sa grâce... On entend aujourd'hui par œuvres du premier commandement : chanter, faire des oraisons, célébrer des cultes, fonder et orner des églises, des autels, des couvents, accumuler des cloches, des pierreries, des vêtements liturgiques, entreprendre des pèlerinages... Si toutes ces choses sont faites avec l'idée qu'elles plaisent à Dieu, elles sont louables, non en soi, mais à cause de l'idée qui les inspire. Mais, si nous doutons que Dieu est bienveillant à notre égard et si nous avons la prétention de lui devenir agréables par nos œuvres, nous n'honorons pas réellement Dieu, mais nous nous cherchons nous-mêmes. C'est la raison pour laquelle j'ai souvent parlé contre toute cette pompe. Il est clair comme le jour qu'entre mille il n'y en a pas un qui ne s'imagine pas acquérir par toutes ces œuvres la bienveillance de Dieu. Ainsi tout cela n'est qu'un commerce. Dieu n'en veut rien savoir, lui qui a offert sa grâce gratuitement et qui veut que l'on commence par avoir confiance en lui et que l'on accomplisse toutes les œuvres sous l'impulsion de cette confiance ⁽¹⁾. » La vie chrétienne doit avant tout être *désintéressée*. Chez les enfants de Dieu, « l'amour filial exclut l'intérêt mercenaire ». Ils ne cherchent aucune récompense. Dieu veut être servi uniquement pour lui-même, par respect pour son honneur... ⁽²⁾

Ainsi donc, si Luther combat contre les œuvres, c'est parce que du point de vue dogmatique la doctrine du mérite hu-

(1) H. STROHL, *ouvr. cité*, p. 106, 107. — (2) R. WILL, *La liberté chrétienne. Etude sur le principe de la piété chez Luther*. Strasbourg, 1922, p. 272.

main atténue la gravité du péché. Et du point de vue moral, c'est parce que, par une certaine conception des œuvres, l'honneur de Dieu est atteint. A quoi il faut ajouter un autre motif encore : avec cette même conception des œuvres, l'homme court un réel danger, le danger d'hypocrisie, de formalisme sans âme : « Vivre dans les temples, se mêler aux saintes cérémonies, aller en pèlerinage, faire des oraisons, jeûner, s'abstenir de certains mets, toutes ces œuvres... dont le corps est capable n'ont aucune vertu, puisque les méchants peuvent les accomplir et les hypocrites les imiter » ⁽¹⁾. Ces œuvres, artifice de Satan le plus souvent : autant de façons de nous fuir nous-même, d'échapper à ce qui est notre première tâche ! En effet, au lieu de lutter contre notre orgueil, par exemple — œuvre de toute la vie, pour le chrétien — nous préférons nous exercer dans des œuvres plus faciles, pour nous dispenser de notre devoir réel ⁽²⁾.

Luther ne se lasse pas de proclamer que la foi en Christ est un trésor incomparable, parce qu'elle porte avec soi la délivrance. Et, parmi les tyrannies dont est délivré celui qui a reçu le salut de la miséricorde divine, il y a la Loi. Seulement, non pas la loi morale comme telle — ainsi que les adversaires de Luther l'ont souvent répété à tort —, mais bien la loi morale dans sa forme juridique, qui, entourée de menaces et de promesses, ne peut que provoquer un accomplissement intéressé des commandements divins.

Luther ne combat donc pas les œuvres en elles-mêmes. Il les déclare au contraire nécessaires, et cela pour deux raisons : d'abord le chrétien vit dans un corps, dont il doit être le maître ; ensuite le chrétien vit au milieu d'autres hommes, dont il est solidaire. Le chrétien fera donc des œuvres, d'une part pour mâter le corps (jeûnes, veilles, travail, etc.), et d'autre part pour servir le prochain. Les œuvres sont donc remises à leur vraie place. Et par là Luther proteste contre le rétrécissement imposé à la notion des œuvres. Pourquoi bor-

(1) H. STROHL, *ouvr. cité*, p. 65. — (2) *Ibid.*, p. 118.

ner le domaine dans lequel nous sommes appelés à servir Dieu ? Pourquoi le limiter, ce domaine, aux prières, aux aumônes, aux jeûnes ordonnés par l'Eglise ? « Je fais toujours ce qui plaît à Dieu », disait le Christ (*Jean VIII*, 29). « Il était donc sûr », écrit Luther, « de lui plaire aussi quand il mangeait, buvait et dormait »⁽¹⁾.

La première de toutes les bonnes œuvres — selon le mot de Jésus lui-même — c'est la foi en Christ. Pensons à la parole *Jean VI*, 28 : « C'est l'œuvre bonne et divine de croire en Celui que Dieu a envoyé ». Voici une comparaison parlante : en ce qui concerne notre corps, il faut que d'abord la santé soit rétablie, et ensuite les membres pourront faire leur travail ⁽²⁾. De même de notre cœur, il faut d'abord que la foi le remplisse, et alors cette foi commandera les œuvres, tout comme leur maître-ouvrier.

Quand des époux s'aiment sincèrement, ont-ils besoin d'être renseignés sur la manière dont ils doivent se comporter l'un vis-à-vis de l'autre ? sur ce qu'ils doivent se dire ou ne pas se dire, faire ou ne pas faire ? Non : le cœur le leur dicte... De même, un chrétien que la foi unit à Dieu sait tout ce qu'il a à faire, et il a l'élan nécessaire pour le faire... « Il ne songe pas à accumuler des mérites, mais c'est une joie pour lui de faire plaisir à Dieu » ⁽³⁾.

« Crois », aimait à répéter Luther, « et tu feras tout par toi-même »⁽⁴⁾. Il est vain de vouloir imposer à l'homme régénéré telle ou telle bonne œuvre. Autant commander à l'eau de couler ! L'homme régénéré par la grâce fait nécessairement le bien. Mais il y a nécessité et nécessité. Il y a la nécessité légale — celle du catholicisme — asservissante contrainte. Il y a la nécessité gratuite — celle de l'Evangile — nécessité toute spontanée, résultat d'un dynamisme intérieur. Cette nécessité interne, toute spirituelle, oblige le chrétien à accomplir des actions conformes à sa propre nature, à sa personnalité régénérée, qui est l'œuvre de Dieu.

(1) *Ibid.*, p. 103. — (2) *Ibid.*, p. 108. — (3) *Ibid.*, p. 113, 114. — (4) R. WILL, *ouvr. cité*, p. 258.

Après tout ce que nous venons de rappeler, il nous est loisible de conclure : La polémique de Luther contre les œuvres n'est en aucune façon une mise à l'écart de la morale. C'est bien plutôt la lutte contre un certain type de religion et un certain type de morale. A une conception égocentrique des œuvres, Luther oppose une conception nettement théocentrique. En effet, pour lui, la foi et les œuvres qui en découlent sont l'expression même de l'œuvre de Dieu en nous.

On a souvent présenté le point de vue de Luther comme si, pour lui, la foi était un autre chemin que les œuvres pour gagner la miséricorde de Dieu. Erreur totale ! Si la foi est une autre manière de plaire à Dieu — meilleure — elle devient une œuvre et, à proprement parler, c'en est fait du salut gratuit. Faire de la foi — exclusivement — une condition de la grâce de Dieu, donc un moyen d'apaiser un Dieu courroucé, un moyen aussi d'arriver à la paix intérieure, c'est nous ramener en plein à la religion des œuvres, donc à la religion mercenaire. La foi prend tout simplement la place des mérites. En sommes-nous beaucoup plus avancés, spirituellement ?

Si nous ne faisons erreur, dans sa dernière théologie Mélanchthon a adopté un point de vue assez nettement égocentrique, relativement à la foi. Pour lui elle est — uniquement — condition du salut. C'est un incontestable retour en arrière par rapport à Luther. Retour en arrière qui s'explique, en partie, par le fait qu'il y a chez Luther, croyons-nous, deux sens donnés au mot foi ⁽¹⁾. Un sens extérieur, d'abord, si l'on peut ainsi dire : la foi est pour lui une des fonctions psychologiques de l'être humain — pour exprimer la chose en langage moderne — elle est l'organe par lequel l'homme va au-devant de la grâce de Dieu, la main, si l'on veut, avec laquelle il saisit cette grâce. C'est de la foi envisagée sous cet angle-là que le Réformateur pouvait dire : « Il n'y a pas d'autre moyen pour entrer en rapport avec Dieu que la foi ».

(1) A ce propos, on lira avec profit l'article très suggestif du professeur R. BRING, de Lund : « Glaube und Werke », dans la *Zeitschrift für system. Theologie*, t. XII, 1934-35, p. 498 ss.

Mais Luther va beaucoup plus profond. Pour lui, la foi n'est pas seulement un des côtés, une des faces de notre relation avec Dieu. La foi est cette relation même, si l'on peut ainsi dire. Dans la préface de l'épître aux Romains (1522), il déclare ⁽¹⁾: «...La vraie foi est une œuvre de Dieu en nous, qui nous transforme et nous régénère par la force de Dieu, qui tue le vieil Adam, qui fait de nous des hommes dont le cœur et toutes les facultés sont totalement changés par la force du Saint-Esprit. Oh! c'est une chose vivante, agissante, active, puissante que la foi, et il est impossible qu'elle n'opère pas sans cesse le bien » ⁽²⁾. Et ailleurs : « Dieu seul peut éveiller la foi, ...quand et où Il le veut, selon son bon vouloir » ⁽³⁾. Dans ce sens-là, le sujet de la foi, c'est Dieu lui-même, inaugurant lui-même avec l'homme une relation toute nouvelle, par laquelle l'homme devient comme la propriété de son Dieu. Dieu, par la foi, nous fait part de son amour, et cela entraîne une tout autre attitude de l'homme à l'égard de son prochain. C'est à cause de cet aspect-là de la foi que Luther pouvait dire dans le *Grand Catéchisme* : « Dieu et la foi ne font qu'un » ⁽⁴⁾.

* * *

Nous serons plus bref — nous l'avons dit — relativement à Calvin. Une comparaison minutieuse de l'attitude des deux grands Réformateurs, dans la question des œuvres, nous entraînerait très loin. Au surplus, elle n'aurait guère d'utilité pour notre propos. Il nous suffira de montrer que, sur le point qui nous occupe, les deux théologiens sont en parfait accord.

Nous l'avons relevé un peu plus haut, Luther donnait en tout cas deux sens au mot foi. En feuilletant la seule *Institution*, on peut faire une remarque analogue concernant Calvin. Pour le réformateur de Genève, la foi présente une face extérieure. En ce sens-là elle est, comme pour Luther, une fonc-

(1) H. STROHL, *ouvr. cité*, p. 215. — (2) *Ibid.*, p. 265. Cf. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, 1 : *Die Lehre Luthers*, p. 116, 117. — (3) H. STROHL, *ouvr. cité*, p. 22. — (4) Ed. W., t. XXX, 1, p. 133.

tion psychologique, une main spirituelle servant à appréhender la grâce de Dieu. Comme telle, elle peut être définie : une connaissance ⁽¹⁾. Connaissance d'un ordre spécial, assurément. Il ne s'agit pas là d'une appréhension « telle qu'ont les hommes des choses qui sont soumises à leur sens ». La connaissance de la foi « surmonte tellement tout sens humain, qu'il faut que l'esprit monte pardessus soy, pour atteindre à icelle ». Et, même parvenu à ce degré-là, l'esprit ne comprend pas ce qu'il entend. Comme le dit saint Paul (*II Cor.* v, 6, 7), les choses que nous saisissons par la foi sont cachées à notre vue. Ce qui revient à dire que la foi est certitude plus encore qu'appréhension. Et pourtant, en un certain sens, elle est appréhension.

Mais, comme pour le docteur de Wittemberg, il faut aller plus profond. Calvin, en effet, envisage la foi sous une autre face encore, qui est essentielle : sa face théocentrique. Dans ce sens-là, la foi est une action de Dieu en nous, le « principal chef-d'œuvre » de l'Esprit dans notre cœur ⁽²⁾. Sur ce point-là, dit Calvin, il y a plus d'une erreur à redresser. Dans les écoles de théologie on enseigne que Dieu est l'objet de la foi. C'est « esgarer les povres âmes en spéculations volages » ⁽³⁾. Dieu est bien plutôt l'auteur, le sujet de la foi. « Car, puisque Dieu habite en une lumière inaccessible, il est requis que Christ vienne au-devant de nous, pour nous y guider » ⁽⁴⁾. Action de Dieu en nous, la foi « possède Christ » et a pour résultat immédiat un renouvellement de vie ⁽⁵⁾. Et les deux faces de la foi, selon Calvin, nous paraissent envisagées dans cette définition-ci, que le Réformateur considère comme pleine et entière : « Une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous, laquelle, estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à nostre entendement et scellée en nostre cœur par le saint Esprit » ⁽⁶⁾.

On se tromperait totalement — le parallélisme entre les deux hommes se poursuit — en faisant de la foi, pour Calvin,

(1) *Institution chrétienne*, III, 2, 14. — (2) *Ibid.*, III, 1, 4. — (3) *Ibid.*, III, 2, 1. — (4) *Ibid.*, III, 2, 1. — (5) *Ibid.*, III, 3, 1. — (6) *Ibid.*, III, 2, 7.

une sorte de succédané des œuvres. Ce serait rétablir, sous une autre forme, la notion de mérite humain. Or, cette notion-là, l'Évangile ne la connaît pas. Sur ce point Calvin est catégorique. Sans doute l'apôtre Paul déclare que la foi d'Abraham lui fut imputée à justice. Mais encore convient-il de bien entendre ce passage. Pour l'écrivain sacré, le patriarche a été déclaré juste non pas à cause de sa foi, mais seulement pour avoir accepté « la miséricorde qui luy estoit offerte par la promesse » ⁽¹⁾. Par conséquent, en justifiant l'homme, Dieu n'a égard à aucun mérite quelconque.

En effet, comment notre foi pourrait-elle nous justifier par sa vertu propre ? Elle est toujours « debile et imparfaite ». Elle ne pourrait donc avoir qu'un résultat partiel. « Et ainsi la justice ne serait qu'à demy, pour nous donner quelque loppin de salut » ⁽²⁾. Or l'homme, totalement perdu, a besoin d'être sauvé totalement. Et cela, Dieu seul peut le faire. Aussi bien est-ce lui seul qui justifie. Tous nos efforts à nous, pour acquérir le salut, aboutissent au néant.

Plusieurs prétendent que la justice de la foi et la justice des œuvres doivent se compléter mutuellement. A ce compromis, très dangereux, de la doctrine catholique, Calvin répond catégoriquement : Impossible ! « La justice de foy differe tellement de celle des œuvres, que si l'une est establee, l'autre est renversée » ⁽³⁾. En effet, s'il demeure « quelque goutte de justice » seulement en nos œuvres, nous avons motif de nous glorifier. Et par-là la gloire de Dieu est ternie ! « C'est donc une folle fantasie de penser que la justice consiste en la foy et aux œuvres ensemble » ⁽⁴⁾.

Calvin oppose donc nettement la justice de la foi à la justice des œuvres. Pour lui, il ne saurait y avoir de justification par les œuvres. Tout au plus peut-on parler d'une justification des œuvres. Mais, pour le comprendre, il nous faut remonter un peu plus haut.

A proprement parler, le réformateur de Genève distingue

(1) *Ibid.*, III, 11, 6. — (2) *Ibid.*, III, 11, 7. (3) *Ibid.*, III, 11, 13. — (4) *Ibid.*, III, 11, 13.

deux sortes de justification : celle de l'homme naturel, et celle de l'homme nouveau. La première est un « pardon général », par lequel Dieu nous « reçoit à merci », nous retire « de la damnation en laquelle nous avons esté » ⁽¹⁾. Cette justification-là ne saurait être attribuée à la valeur des œuvres de l'homme naturel : elles ne méritent que châtiment et punition. Non, elle est le résultat de la seule bonté de Dieu. — La justification de l'homme nouveau, c'est le pardon partiel, et sans cesse renouvelé, accordé par Dieu au chrétien qui a péché et s'est éloigné de son Père. Cette seconde espèce de justification ne dépend pas, elle non plus, de la dignité des œuvres humaines : cette dignité, si elle existe, n'est jamais que fragmentaire. Sans doute Dieu « reconnaît » et « approuve » les biens qu'il a mis dans l'homme régénéré. Il ne peut pas se « renoncer », se renier lui-même ⁽²⁾. Mais ces biens sont insuffisants, toujours, à produire notre justification. Là encore, à l'origine du pardon, il n'y a que la pure grâce de Dieu. Donc, qu'il s'agisse de l'homme naturel ou qu'il s'agisse de l'homme nouveau, la nature de la justification n'est en rien modifiée.

Pour l'homme naturel — cela est évident — ses œuvres, mauvaises, ne peuvent aucunement entrer en ligne de compte. Pour l'homme qui est « né de nouveau », il n'en va pas tout à fait de même. Ses œuvres bonnes, imparfaites, ne peuvent constituer aucun mérite. Mais Dieu, qui a inspiré ces œuvres, veut bien ne pas tenir compte de leur imperfection. Si l'on préfère, Il veut bien, dans sa miséricorde, les considérer comme justes, tout comme Il fait de leur auteur. « Voyla di-je en somme comme, outre nos personnes, nous sommes aussi justifiés en ce que nous faisons, c'est-à-dire Dieu nous tient pour justes et nos œuvres pareillement » ⁽³⁾.

On est donc fondé à dire que, s'il est tout à fait impossible de parler d'une justification par les œuvres, on peut, en plein ac-

(1) A. GÆHLER, *ouvr. cité*, p. 94, cf. note 1. — (2) A. GÆHLER, *ouvr. cité*, p. 94, 95. — (3) Cité par A. GÆHLER, *ouvr. cité*, p. 95, note 2.

cord avec l'Écriture, parler chez Calvin d'une justification *des œuvres* du croyant. Ces œuvres, elles sont « réputées bonnes » comme s'il n'y avait rien à redire, parce que « ce bon Père pardonne les taches et macules dont elles sont souillées » ⁽¹⁾. Il est donc possible d'accorder « qu'il y a portion de justice aux œuvres » ; plus encore « qu'elles sont approuvées de Dieu » ; mais à une condition : qu'il nous souvienne toujours « sur quoy la justice d'icelles est fondée » ⁽²⁾. Jamais le terme « loyer » (= récompense) utilisé par l'Écriture (*Matth.* v, 12, *Luc* vi, 23) ⁽³⁾, ne doit nous induire à considérer nos œuvres comme la cause de notre salut. Car le Royaume des cieux n'est pas « salaire de serviteurs » ; il est « héritage d'enfans ». Seuls en jouiront, par conséquent, ceux que Dieu aura adoptés pour ses fils. Et la seule raison de cette « jouissance » sera précisément cette divine adoption ⁽⁴⁾.

Quant à la relation entre la foi et les œuvres, nous pouvons nous dispenser d'y insister, tellement Calvin est net sur ce point. C'est absolument la façon de voir de Luther. Les œuvres découlent de la foi, tout comme un ruisseau d'une source. « La seule foi est la racine de toutes bonnes œuvres », écrit Calvin ⁽⁵⁾. Et comme la foi, nous l'avons vu, est un don de Dieu, nos « œuvres », cela va de soi, ne sont pas notre bien, mais celui de Dieu. Autrement dit, toutes bonnes œuvres sont fruits de la divine grâce ⁽⁶⁾.

* * *

En cette année jubilaire, nous nous en voudrions de ne pas compléter les affirmations de Luther et de Calvin par celles du vaillant champion de la Dispute de Lausanne, Guillaume Farel. Le terme compléter est au reste mal choisi. Les déclarations de Farel, dans cet admirable exposé à l'usage du

(1) *Institution*, III, 17, 5 ; cf. III, 15, 4. — (2) *Ibid.*, III, 17, 10. — (3) « Votre récompense sera grande dans le ciel. » — (4) *Institution*, III, 18, 2. — (5) *Ibid.*, IV, 13, 20. — (6) *Ibid.*, II, 3, 13.

peuple, sont absolument conformes à ce que nous avons vu jusqu'ici. Aussi pourrions-nous être très bref.

« En l'affaire de la foi », dit Farel, « il faut tenir le droit chemin, sans incliner ni à droite ni à gauche » ⁽¹⁾.

Les uns « faillent » de ce côté-ci : Sentant leur impuissance à faire la volonté de Dieu, ils cèdent au désespoir et s'adonnent à toute espèce d'iniquité. Les autres croient fermement être agréables à Dieu par leurs œuvres. Aussi mettent-ils leur confiance en ces œuvres, s'imaginant avoir, par elles, mérité leur pardon. Comme si Dieu pouvait être « tenu » à l'égard de ses créatures ! Comme si pareille attitude pouvait être autre chose qu'hypocrisie et abomination devant Dieu ! D'autres enfin disent avoir la foi en Jésus. Mais, comme leur vie est mauvaise, méchante, « ils renient de fait ce qu'en paroles ils confessent tenir ».

Les seuls qui marchent droitement et selon Dieu sont ceux qui ne perdent pas courage à cause de leur impuissance et de leurs péchés. Ils ne recourent ni à leur propre justice, ni à la pratique des œuvres. Leur unique recours est dans la bonté et la miséricorde de Dieu. Leur confiance, ils la mettent « dans la justice, la sainteté, pureté et innocence de Jésus, dans ce qu'il a souffert pour nous ». La grâce, ils l'attendent de la miséricorde divine. Mais leur foi en Jésus n'est point une foi oisive. Ils ne demeurent pas là sans rien faire, comme abandonnés « dans la fange ». Ils ont compris le sens profond des déclarations apostoliques (*Eph.* II, 10). « Créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres que Dieu a apprêtées », ils savent que ces œuvres ne précèdent point la foi, ni la justification par la foi. Elles ne peuvent que la suivre, comme un fleuve découle de sa source. En effet, par la foi « nous sommes insérés et plantés en Jésus, qui est la vraie vigne, et de là viennent les bonnes œuvres comme de la racine ».

Mais il est temps de quitter le passé pour le présent. Quelle

(1) *La Dispute de Lausanne*, p. 58 et 59. Cf. aussi : *Summaire et briefue declaration*, 1525 (éd. A. Piaget), ch. XXI : « Des bonnes œuvres ».

peut être, et quelle doit être pour nous, fils de l'Évangile et fils de la Réforme, la notion protestante des œuvres ? Il nous est possible, maintenant, de répondre à cette grave question.

IV. LA NOTION PROTESTANTE DES ŒUVRES.

Il importe de ne pas l'oublier, la question des œuvres, et de leur valeur religieuse, nous place au cœur même de la théologie chrétienne. Nous sommes là au point de séparation entre les deux grandes Eglises qui se partagent la chrétienté occidentale : la catholique et la protestante. La position prise à l'égard du mérite, donc à l'égard de l'importance spirituelle des œuvres, commande et explique, jusque dans le détail, les divergences de doctrine et de culte des deux confessions. Il s'agit là, véritablement, d'un point crucial.

Nous l'avons noté plus haut, le protestantisme, dans la question des œuvres, comme dans toutes les autres du reste, doit faire effort pour reposer d'aplomb sur les données de l'Écriture. Faute de quoi il perd le droit de protester contre n'importe quelle déformation de l'Évangile. Or, on peut l'affirmer sans hésiter, le Nouveau Testament ne connaît pas la notion de mérite, au sens où l'entend l'Eglise romaine. Cette conception lui est foncièrement étrangère.

A cette constatation de fait on pourrait ajouter deux autres arguments encore, qui s'opposent au mérite : l'un d'ordre dogmatique, l'autre d'ordre moral. Dès que l'homme émet, si peu que ce soit, la prétention de s'appuyer sur ses propres œuvres, il en revient à vouloir se sauver lui-même, donc à prétendre n'avoir pas besoin d'être vraiment sauvé. En outre, la notion de mérite fait courir à l'homme un danger moral : elle lui laisse croire qu'il est « en fonds » pour s'acquitter envers Dieu, alors qu'il ne l'est pas ; ce qui ouvre la porte à de redoutables abus. Mais tout cela va de soi. Aussi préférons-nous

nous en tenir à l'argument biblique, puisque, aujourd'hui comme jadis, il est vivement contesté ⁽¹⁾.

La religion romaine prétend fonder sa doctrine du mérite sur de nombreux passages de l'Écriture sainte. Laissant de côté, pour ne pas allonger, les passages de l'Ancien Testament, nous mentionnerons les principaux textes du Nouveau Testament ⁽²⁾ sur lesquels on entend s'appuyer :

Matth. v, 12 : « Réjouissez-vous, soyez dans l'allégresse [quand on vous outragera], car votre récompense est grande dans les cieux : c'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui ont été avant vous » ⁽³⁾.

Luc xx, 35 : « Ceux qui ont été trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts ne prennent point de femme et n'ont point de mari ».

Act. x, 4 : « Corneille !... tes prières et tes aumônes sont montées devant Dieu comme un mémorial ».

Rom. ii, 6 : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres ».

Rom. iv, 4 : « Abraham crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice. Or, à celui qui fait une œuvre, le salaire est imputé, non comme une grâce, mais comme une chose due ».

Rom. viii, 18 : « Les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous ».

I Cor. ii, 9 : « Ce sont, comme il est écrit, des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme — des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment ».

II Tim. iv, 8 : « Il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de justice, que me donnera en ce jour-là le Seigneur, le juste Juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront aimé son avènement ».

Jacq. ii, 26 : « La foi sans les œuvres est morte ».

(1) Intentionnellement nous laissons de côté la question des mérites du Christ. Elle n'est pas sans rapport avec le problème qui nous occupe. Nous la croyons capitale pour toute une partie de la théologie chrétienne (le problème de la Rédemption, notamment). Mais, nous semble-t-il, elle doit être envisagée pour elle-même. — (2) Cf. LICHTENBERGER, *Encyclopédie des Sciences religieuses*. Art. « Mérite », t. IX, p. 89. — (3) Nous citons la traduction de l'abbé CRAMPON.

Apoc. III, 4 : « Pourtant tu as à Sardes quelques personnes qui n'ont pas souillé leurs vêtements ; ceux-là marcheront avec moi en vêtements blancs, parce qu'ils en sont dignes ».

Un fait saute aux yeux du lecteur non prévenu : dans tous ces textes, il est question de « récompense », ou de « salaire » (en grec : ὁ μισθός). De « mérite », jamais. Que l'idée de rétribution, de récompense revienne constamment dans l'Évangile, tout comme elle était déjà fréquente dans l'Ancien Testament, nul ne saurait le contester. Mais la récompense est une chose, le mérite en est une tout autre. Une récompense peut être décernée à titre d'encouragement, de stimulant. Le mérite implique une dignité, une valeur, la présence de certaines conditions requises.

Pour avoir des choses dont nous parlons une vision aussi exacte que possible, il importe de ne pas oublier ceci : l'idée de récompense, qui joue un grand rôle dans le Nouveau Testament, certes, y est toujours accompagnée de l'affirmation de la grâce divine. Et si d'après certains textes bibliques le salut apparaît comme la récompense promise à l'homme pieux, constamment est exprimée cette certitude : en fin de compte, l'homme n'a aucun droit à faire valoir pour cette rémunération. Cette donnée se fait jour avec une netteté toute particulière dans la parabole des ouvriers loués à différentes heures, et qui pourtant reçoivent tous le même salaire (*Matthieu* xx, 1). Ce salaire n'est pas dû à leur travail. Il est le fait de la générosité du maître. La même idée est exprimée dans la petite parabole du serviteur qui rentre des champs (*Luc* xvii, 7 à 10), qui se termine par ces mots significatifs : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites ceci : Nous sommes des serviteurs inutiles ; ce que nous avons fait, nous avons le devoir de le faire ». Enfin, les paraboles du pharisien et du péager (*Luc* xviii, 9 à 14) et de l'enfant prodigue (*Luc* xv, 11 à 32) mettent en vive lumière le paradoxe de la grâce, et sapent par la base la possibilité même du mérite.

Cela pour les affirmations du Christ.

Quant à l'apôtre Paul, on le sait, ses déclarations sur ce sujet

capital sont innombrables. Il nous suffira d'en rappeler deux, essentielles : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, au moyen de la foi ; et cela ne vient pas de vous, c'est un don de Dieu. Ce n'est pas l'effet de vos œuvres, et personne n'a à s'en glorifier ; car nous sommes son ouvrage... » (*Eph.* II, 8, 9 et 10). Et encore : « Nous avons été sauvés, non parce que nous avons accompli des œuvres de justice, mais parce que Dieu est miséricordieux » (*Tite* III, 4 et 5). Impossible, après cela, — à moins de jouer sur les mots — de faire intervenir encore la notion de mérite, puisque, d'après l'apôtre toujours, les œuvres du chrétien sont les fruits de l'Esprit de Dieu (*Gal.* v, 22, 23).

Incontestablement nous nous trouvons, du fait même des données de l'Evangile, en présence d'un problème : Comment, sans solliciter les textes, concilier ces deux affirmations en apparence contradictoires : la pleine grâce de Dieu et la récompense accordée à l'homme ? A ce problème on peut proposer diverses solutions. Jusqu'à plus ample informé nous nous rallions à celle de Calvin, dans l'*Institution* : Nos œuvres n'ont et ne peuvent avoir aucun mérite. Mais, afin que nous ne perdions pas courage dans nos angoisses terrestres, le Seigneur nous « admoneste de lever la tête en haut et regarder plus loing », et il nous encourage par des promesses, qu'il appelle lui-même loyer, salaire ou rétribution ⁽¹⁾. Seulement — et Calvin le relève de façon expresse — « ceste locution denote plustost un ordre de consequence, que la cause pour laquelle Dieu remunerer les hommes » ⁽²⁾. Prétendre inférer de l'emploi de ces mots par les auteurs sacrés quelque mérite des œuvres,

(1) *Institution*, III, 18, 4. La même idée se retrouve dans le catéchisme de DRELINCOURT (Catéchisme ou instruction familière sur les principaux points de la religion chrétienne, dans le *Recueil des principaux catéchismes des Eglises réformées*, Genève, 1673). « Dieu », dit l'auteur, « récompense nos bonnes œuvres et en cette vie et en la vie éternelle. Mais ce n'est pas d'une récompense méritée, ni d'un salaire de mercenaire ; c'est d'une récompense gratuite, et d'un salaire tel qu'un bon père donne à ses enfants pour les encourager à bien faire... » (p. 53). —

(2) *Ibid.*, III, 18, 1. Les termes soulignés le sont par nous.

c'est, selon Calvin, se détourner « bien loing » du « droit but que Dieu propose » ⁽¹⁾.

Appuyé sur le Réformateur, nous pouvons donc, sans manquer aucunement au respect dû au texte de l'Écriture sainte, comprendre le sens de ce terme *récompense*, sans rien enlever pourtant à la plénitude de la grâce. Au contraire, dans cette récompense même nous verrons comme un supplément ajouté à la miséricorde divine, nouvelle preuve de la pure libéralité de Dieu envers nous ⁽²⁾.

Quant à la notion de *mérite*, nous l'écartons résolument, par respect, toujours, pour les données scripturaires. Nous redisons, avec Calvin encore : « Quel mestier (= besoin) estoit-il, je vous prie, de mettre en avant ce nom de merite, puis que la dignité des bonnes œuvres pouvoit autrement estre expliquée sans offense ? » ⁽³⁾.

La dignité des bonnes œuvres ! Elle nous paraît autrement mieux sauvegardée dans le protestantisme que dans la religion romaine. Pour atteindre ce but, nous n'avons qu'à adopter le point de vue des Réformateurs, et à attribuer un sens double au terme *foi*.

La foi, ce sera d'abord, pour nous, de façon tout à fait profonde, une relation particulière de l'homme avec Dieu, relation dont Dieu prend l'initiative ; une main-mise de Dieu sur l'homme, en quelque sorte ; une appartenance de l'homme à Dieu.

Et puis, dans un sens plus extérieur — au sens psychologique, si l'on veut, plus encore que théologique — la foi, ce sera un organe, une faculté de l'être humain.

Et alors, très naturellement, les œuvres, prenant leur vraie place et revêtant leur véritable dignité, nous apparaîtront sous un quadruple aspect :

a) Si la foi est une faculté du chrétien, les œuvres seront tout d'abord les signes, les manifestations de cette faculté.

(1) *Ibid.*, III, 18, 4. — (2) Cf. A. GÖHLER, *ouvr. cité*, p. 98, note 2. —

(3) *Ibid.*, III, 15, 2.

Comme l'a fort bien dit Vinet, l'acte est le signe de toute faculté ⁽¹⁾. La faculté qui ne *fait* pas, qui n'accomplit pas d'actes n'est pas une faculté. « Notre foi, une avec nos œuvres, se constate par nos œuvres. » Si notre foi n'accomplissait pas d'œuvres, elle serait comme n'existant pas. On est donc fondé à dire que les œuvres sont la partie visible de la foi, ou encore la foi déployée, exactement comme le tronc de l'arbre et ses branches sont la partie visible de cet arbre, ses racines déployées ⁽²⁾. Mais il serait singulièrement vain, sous prétexte que ce sont des choses différentes, de vouloir séparer absolument, dans un arbre, branches, tronc et racines. De même la foi et les œuvres sont inséparables. Elles forment un tout. Chez l'homme qui n'aime pas, il n'y a pas de foi. Car celui qui aime Dieu de la façon dont Dieu nous aime ne peut pas ne pas accomplir des œuvres chrétiennes. « En lui apprenant à aimer, Dieu lui a tout appris. » ⁽³⁾ Quand donc il juge nos œuvres, Dieu en réalité juge notre foi.

Cette première constatation, que les œuvres continuent la foi comme les branches continuent le tronc d'un arbre, nous permet de comprendre mieux encore l'alternance, dans l'Evangile, des affirmations relatives au salut par grâce pure, et de celles qui parlent de récompense. « Tantôt, parce que le principe renferme tout, il est dit que nous sommes justifiés par la foi, c'est-à-dire sauvés par le principe, et tantôt, parce que ce que nous faisons est le témoignage et la mesure de ce que nous sommes, il est dit que nous recevrons selon ce que nous aurons fait » ⁽⁴⁾.

Les œuvres, donc, témoignage et prolongement de notre foi.

b) En second lieu, si les œuvres sont la manifestation et la mesure de notre foi, elles en sont aussi l'aliment. « Ma nourriture », disait le Fils de Dieu, « c'est de faire la volonté de

(1) Article sur Bourdaloue. *Le Semeur*, 1843, p. 373 — (2) On relira avec profit, sur ce point, les pages admirables de VINET intitulées : *La vraie foi*. (*Nouvelles études évangéliques*, 1851, p. 341 ss.) — (3) A. VINET, *La miséricorde et le jugement*. (*Nouvelles études évangéliques*, 1851, p. 335.) — (4) *Le Semeur*, 1843, p. 373.

Celui qui m'a envoyé, c'est d'accomplir son œuvre» (*Jean* iv, 34). La vie prend naturellement la forme de l'âme, c'est vrai. Mais il est non moins vrai que l'âme prend la forme de la vie. Plus la foi agit, voulons-nous dire, plus elle se fortifie. Il y a là une loi du monde spirituel que le Christ a exprimée par ces mots : « A tout homme qui a, il sera donné, et il sera dans l'abondance » (*Matth.* xxv, 29). Cette loi, l'Eglise romaine l'a bien entrevue ; c'est pourquoi elle parle d'un accroissement de mérites chez celui qui est fidèle. Mais il est plus juste — spirituellement — de parler d'un accroissement de la foi par les œuvres. Tant il est vrai que l'exercice de nos facultés nous profite toujours, dans le domaine spirituel comme dans tous les autres. On l'a dit : Nous croirons mieux, nous aimerons davantage à mesure que nous accomplirons plus d'œuvres de foi et plus d'œuvres d'amour.

Les œuvres, donc, aliment de notre foi.

c) En troisième lieu, les œuvres sont un moyen — probablement le plus sûr — de témoigner à Dieu notre reconnaissance pour tout ce qu'Il a fait à notre égard. Il nous a aimés le premier. Il a donné son Bien-aimé, son Unique pour mon salut. Comment mon cœur ne déborderait-il pas de gratitude ? Et comment manifester mieux cette gratitude qu'en aimant mes frères et qu'en vivant pour eux ? Aimé, je dois aimer à mon tour. Je ne puis autrement. Il y a là, non pas un raisonnement de l'ordre logique, mais un argument sans réplique dans l'ordre des choses du cœur. Le contester équivaldrait à priver l'homme de sa dignité d'homme, c'est-à-dire de sa dignité d'enfant de Dieu.

Sous ce troisième aspect, la notion de « bonne œuvre » prend un sens infiniment large. Elle s'étend à la vie humaine tout entière, comme le voulait Luther. « N'avons-nous pas assez de bonnes œuvres à accomplir du seul fait d'être père et mère ou enfant ? », écrivait-il ⁽¹⁾. Pourquoi donc chercher partout

(1) H. STROHL, *ouvr. cité*, p. 151.

ailleurs des occasions de faire des œuvres qui ne nous sont pas ordonnées? « Il est... bien vrai que les parents, s'ils n'avaient rien d'autre à faire, ont les mains pleines de travail s'ils veulent vraiment donner une éducation chrétienne à leurs enfants. Les âmes de leurs enfants leur sont confiées plus que ceux qui ont faim, soif, qui sont nus, en prison, malades ou étrangers. Dieu t'a ouvert dans ta famille un hôpital et t'y a confié des âmes aux besoins desquelles tu dois pourvoir, que tu dois nourrir de bonnes paroles et de bonnes actions, afin qu'elles apprennent à mettre leur confiance et leur espérance en Dieu... Vois quels grands devoirs tu as, quelle œuvre tu peux faire dans ta maison en faveur de ton enfant... Quelle maison bienheureuse serait celle où il y aurait de tels parents! Ce serait une vraie Eglise, un couvent d'élite, un vrai Paradis... » ⁽¹⁾. Et plus loin : « Vois combien un patron ou une maîtresse de maison a d'occasions de faire de bonnes œuvres. Dieu nous les fournit sans que nous ayons besoin de les rechercher, de mille façons et sans arrêt... » ⁽²⁾.

Ces œuvres, accomplies dans un esprit de reconnaissance envers Dieu, nous n'en pourrions jamais faire assez. Quoi que nous fassions, ce sera toujours dérisoirement peu en regard de l'amour insondable que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ. Quel stimulant pour nous que la certitude de cette vérité!

Les œuvres, témoignage de gratitude envers notre Dieu.

d) Enfin, quatrième aspect des œuvres, celui dont parlait aussi Luther : un moyen que Dieu nous a donné pour parvenir à nous dominer nous-mêmes.

Le réformateur de Wittemberg, dont certains de ses adversaires ont fait un roué et un viveur, est on ne peut plus net quand il parle de cet usage-là des œuvres. L'homme intérieur, dit-il, est pleinement justifié par la foi. Mais cet homme vit sur la terre. Dieu lui a donné un corps. Et ce corps, l'homme

(1) *Ibid.*, p. 153, 154. — (2) *Ibid.*, p. 164.

doit le gouverner. De là la nécessité absolue de certaines œuvres pour discipliner notre être physique. Jeûnes, veilles, travail et exercices appropriés ne doivent viser qu'un seul but : soumettre le corps à l'Esprit, « le rendre conforme à l'homme intérieur ». Car, de sa nature, notre corps est rebelle, hostile à Dieu. Il aime le monde et n'a que des désirs égoïstes ⁽¹⁾. Aussi, à l'exemple de l'apôtre, le chrétien doit-il traiter durement son corps, le réduire en servitude. Car, après avoir prêché aux autres, il pourrait être lui-même réprouvé. (*I Cor.* IX, 27.)

Tempérant quelque peu l'ascèse, par trop brutale peut-être, recommandée par Luther ⁽²⁾, nous dirions dans le même esprit : s'il y a un ascétisme erroné et condamnable du point de vue de l'Évangile, parce qu'il attribue une valeur propre aux actes de macération, il y a un ascétisme évangéliquement légitime, celui dont toutes les pratiques ont pour but l'équilibre psychophysiologique, le développement harmonieux de notre corps et de notre âme, mis l'un et l'autre — et chacun à sa place — au service du Dieu qui les a créés.

Les œuvres, une discipline pour notre être tout entier.

CONCLUSION.

Après ce que nous avons dit, il serait vain — avouons-le — religieusement parlant, d'opposer encore les affirmations de l'épître de Jacques à celles des épîtres de saint Paul. Mais il n'est pas tout à fait exact, non plus, de prétendre que les deux auteurs sacrés se complètent l'un l'autre. N'est-il pas plus juste, spirituellement, de répéter avec Vinet, dans son étude sur *La vraie foi* : Les deux écrits parlent de façon différente, parce qu'ils font face à deux pharisaïsmes différents, l'un à celui de la loi, l'autre à celui de la foi.

Sans trancher la question complexe de l'auteur et de la date

(1) *Ibid.*, p. 83 et 84. — (2) Voir surtout : « Du jeûne ». H. STROHL, *ouvr. cité*, p. 143.

de l'épître de Jacques, il est possible, croyons-nous, d'adopter en face du canon du Nouveau Testament une attitude de foi : discerner, dans la formation même de ce canon, une volonté providentielle, et affirmer que *chacun* des livres sacrés renferme un enseignement de Dieu pour nous. Les épîtres de saint Paul, protestation contre l'obéissance mercenaire, sans aucun prix aux yeux de Dieu, nous mettent en garde contre le formalisme des œuvres. L'épître de saint Jacques, elle, nous rend attentifs à l'égoïsme qui, sous prétexte de salut par la foi seule, voudrait se dispenser d'agir.

Deux messages différents, mais non point opposés, venant l'un et l'autre de Dieu, parce que les deux avertissements nous sont toujours et toujours nécessaires. Autant l'un que l'autre. Car nous, chrétiens protestants, sommes constamment placés comme sur une arête — l'Evangile le veut — et menacés par un double légalisme : le légalisme des œuvres, le légalisme de la foi.

Basés sur la Bible, et appuyés sur les Réformateurs, il nous est facile de montrer que l'opposition de la foi et des œuvres est une opposition religieusement factice. Par la bonté de Dieu, les deux choses ne font qu'une. Ce que l'Ecriture Sainte oppose à la foi, ce sont les œuvres accomplies *sans foi*. Mais jamais le texte sacré ne met en opposition la foi et les œuvres de la foi.

La conclusion de ce débat, nous l'emprunterons à Vinet. Non par incapacité à la formuler nous-même. Mais l'auteur des *Méditations évangéliques* a écrit, à ce propos, une page admirable. Nous ne résistons pas au plaisir de la citer. Nous ne saurions dire mieux. Elle résume tout :

« La foi entraîne si impérieusement et si prochainement les œuvres ; les œuvres supposent si nécessairement la foi ; les deux choses se tiennent tellement ensemble, et sont si près de faire une seule et même chose dans le véritable chrétien, que l'opposition, la distinction même n'existe pour ainsi dire pas pour lui, et que vous le verrez, dans bien des cas, les substituer librement l'une à l'autre, insistant tour à tour sur la foi sans faire mention des œuvres, parce que la foi renferme les œuvres,

ou sur les œuvres sans faire mention de la foi, parce que les œuvres renferment la foi. Nommer l'une de ces choses, c'est les avoir nommées toutes les deux ; car pour celui en qui l'Esprit de Dieu a tout ramené à l'unité, la vie présente et l'autre vie, l'esprit et le corps, le visible et l'invisible, la loi et la grâce, l'ancienne et la nouvelle alliance, pour celui-là la *foi* et les *œuvres* ont fini par devenir les deux noms d'une même chose » ⁽¹⁾.

L'Evangile de Jésus-Christ, unique et sublime réduction de toutes les dualités !

(1) *Méditations évangéliques*, 1849, p. 222 s.



BT
10
.L4

Université de Lausanne.
Faculté de théologie.
Recueil de travaux ...

1196007

1196007.

UNIVERSITY OF CHICAGO



44 758 729